La hermenéutica del Vaticano II y la metafísica de la participación

Alain Contat

Problemática

Es conocido a todos que Benedicto XVI distingue dos modos opuestos de interpretar y de asumir la cesura que el Concilio Vaticano II provocó en el magisterio y en la vida de la Iglesia: la hermenéutica de la discontinuidad, por una parte, y la de la reforma en la continuidad, por otra parte[1]. Continuidad y discontinuidad: estos términos significan la identidad y la alteridad que envisten el organismo eclesial en el curso de su historia, en los casos anteriores y posteriores al evento conciliar y a la promulgación de sus documentos. Ahora bien, la polaridad entre el ser lo mismo y el ser otro de una realidad, que luego tiene simultáneamente un origen trascendente y una presencia temporal, es una temática que, desde la Antigüedad, tiene una evidente relevancia filosófica, y que ya Platón, el Pseudo-Dionisio, Tomás, por mencionar solo algunos entre los mayores hitos, buscaban encuadrar en una específica perspectiva metafísica, la de la participación. Pero también hay más: este ligamen entre las enseñanzas del Vaticano II y la noción de participación no es solo nuestra hipótesis interpretativa; en efecto, ello encuentra numerosas confirmaciones en los textos mismo del Concilio, y no en menciones ocasionales, sino en sus centros nerviosos. No por casualidad leemos al inicio de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, que es también, en orden de dignidad, el primero de los documentos conciliares:

> Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines *ad participandam* vitam divinam elevare decrevit, eosque

[1] Cf. BENEDICTO XVI, «Ad Romanam Curiam ob omina natalicia» [discurso del 22 de diciembre de 2005], *Acta Apostolicae Sedis* [de ahora en adelante *AAS*] 98/1 (2006), 45-46: «¿Por qué la recepción del Concilio, en gran parte de la Iglesia, ha sido hasta ahora tan difícil? Bueno, todo depende de la justa interpretación del Concilio o – come diremos hoy – de su justa hermenéutica, de la justa clave de lectura y de aplicación. Los problemas de la recepción han nacido del hecho de que dos hermenéuticas contrarias se han encontrado en confrontación y han litigado entre sí. Una ha causado confusión, la otra, silenciosamente, pero siempre más visiblemente, ha llevado y lleva frutos. Por una parte, existe una interpretación que me gustaría llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»; ella no pocas veces se ha podido valer de la simpatía de los mass-media, e incluso de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha donado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo, sin embargo, siempre el mismo, único sujeto del Pueblo de Dios en camino».

lapsos in Adamo non dereliqui, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi Redemptoris, "qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae" (Col. 1, 15)[2].

La creación del hombre, luego su redención en Cristo tiene, pues, por fin, su participación en la vida divina. Si así es, entonces también el misterio de la Iglesia, que es "Cristo difundido y comunicado" según la bellísima fórmula de Bossuet[3], podrá ser comprendido en la misma clave. Por tanto, nos proponemos, en esta sede, releer las novedades conciliares a la luz de la noción de participación. No pudiendo, sin embargo, examinar la totalidad de los temas afrontados por el Concilio en el cuadro de un solo estudio que de otra manera carecería de unidad, nos limitaremos estrictamente al ámbito eclesiológico, dejando de lado la Constitución sobre la liturgia que requeriría, en cualquier caso, una amplia investigación a parte[4]. Así nos concentraremos sobre el problema de la participación como principio de la pertenencia a la Iglesia y característica de su potestad suprema. A este fin, articularemos nuestro propósito en tres etapas:

1. Comenzaremos con un inventario de los lugares conciliares particularmente relevantes, en los que el *novum* llama explícita o implícitamente a una relación de participación.

2. Proseguiremos con un análisis metafísico de la noción de participación, de la que evidenciaremos su estructura constitutiva, así como sus dos posibles opuestas negaciones.

---

[2] *LG* 2. La noción de participación (pero no el término) aparece también al inicio de la Constitución dogmática Dei Verbum, n. 2: «Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat». La conexión con la *Lumen Gentium*, huelga decir, siendo la Revelación y la adhesión a ella a través de la virtud teologal de la fe elementos constitutivos de la Iglesia. En el presente estudio, citaremos los documentos conciliares y magisteriales en su versión oficial en latín, para respetar su significado exacto.

[3] Cf. J-B. BOSSUET, «Lettres de piété et de direction», Lettre IV, § 28, en *Œuvres complètes de Bossuet*, t. 11, Lefèvre – Ledentu, París 1836, 293a: «Me preguntas qué es la Iglesia: la Iglesia es Jesucristo difundido y comunicado, es Jesucristo todo entero, Jesucristo hombre perfecto, Jesucristo en su plenitud».

[4] En referencia a la liturgia, es célebre el sintagma *participatio actuosa* que se encuentra en un pasaje de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 30: «ad actuosam participationem promovendam…»; a su vez, la expresión remite al n. 21: «Nam liturgia constat parte immutabili, utpote divinitus instituta, et partibus mutationi obnoxiis, quae decursu temporum variare possunt vel etiam debent, si in eas forte irrepserint quae minus bene ipsius Liturgiae intimae naturae respondeant, vel minus aptae factae sint. Qua quidem instauratione, textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta, quae significant, clarius exprimant, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actuosa et communitatis propria celebratione participare possit». Sobre el modo en el que es efectivamente aplicada esta disposición, nos parece muy significativa las observaciones de BENEDICTO XVI, «Epistula ad Episcopos Catholicae Ecclesiae Ritus Romani», *AAS* 99/9 (2007), 796: «Muchas personas, que aceptaban claramente el carácter vinculante del Concilio Vaticano II y que eran fieles al Papa y a los Obispos, deseaban, sin embargo, también encontrar la forma, querida por ellos, de la sagrada Liturgia; esto adviene, ante todo, porque en muchos lugares no se celebraba de modo fiel las prescripciones del nuevo Misal, sino que incluso se entendía como una autorización o incluso como una obligación a la creatividad, lo que a menudo provocó deformaciones de la Liturgia al límite de lo soportable».

3. Volviendo al propósito de nuestra tentativa, mostraremos cómo los temas centrales del Vaticano II pueden ser o interpretados correctamente a través de la noción de participación, o traicionada si tal noción falta o es conscientemente rechazada.

Precisamos ahora las dos elecciones metodológicas que subyacen en nuestro estudio. En primer lugar, ellas se inscriben claramente en la tradición tomasiana, con particular atención en la metafísica de Cornelio Fabro y la eclesiología de Charles Journet. En vez de justificar esta primera oposición *a priori*, preferimos dejar que la investigación misma muestre su fecundidad. En segundo lugar, nuestra indagación versa sobre el texto de los documentos promulgados, y no sobre la historia en la que el último concilio se inserta y del que es un momento capital. De esta segunda opción, debemos dar cuenta brevemente.

Diversos autores de tendencias opuestas afirman que el Vaticano II debe ser primariamente captado como "evento". Por un lado, Giuseppe Alberigo y Alberto Melloni, es decir, la llamada "escuela de Bologna", postulan que las orientaciones emergidas en la asamblea conciliar son mucho más innovadoras que los textos promulgados[5] y que, en consecuencia, el sentido del texto se lee a partir de aquel evento. En realidad, ya que los intérpretes de este "espíritu" conciliar, al fin y al cabo, serán ciertos grupos de teólogos, así como de *opinion makers*, el sujeto al que será confiada la interpretación del Concilio no será más el Magisterio de la Iglesia, sino un poder cultural que lo someterá a sus propias precomprensiones de matriz inmanentista. Del lado opuesto y más recientemente, Brunero Gherardini y Roberto de Mattei pretenden, en sustancia, que habiendo sido el Vaticano II un concilio pastoral, no empeña la autoridad magisterial sino en la estricta medida en que repite lo que era ya enseñado antes, de modo que sus novedades puedan, y según estos autores deban, ser juzgadas heterogéneas respecto a la Tradición o, por lo menos, problemáticas[6]. Pero si así fuese, el desarrollo doctrinal sería reservado al solo Magisterio definitorio extraordinario, vanificando el Magisterio ordinario, al que sería

[5] Cf. por ejemplo Giuseppe ALBERIGO, «Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari», en M.T. FATTORI y A. MELLONI (ED.), *L'evento e le decisioni, Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 501-522. Leemos en la p. 521: «La profundización de la problemática relativa a la relación entre «evento, experiencias y documentos finales» en el Vaticano II ha puesto en luz toda la realidad asamblear que es cuantitativamente más rica que el *corpus* de las decisiones aprobadas. Pero, sobre todo, ha llevado a constatar que el evento conciliar ha expresado orientaciones cualitativamente más significativas que las decisiones formales y de mucho mayor alcance para la renovación profunda del cristianismo moderno».

[6] Cf. por ejemplo B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009, 65: «En el acto práctico, sin embargo, la ventaja es siempre de la *pastoral*, al punto que el Vaticano II emerge de la historia de los Concilios Ecuménicos no por una incidencia doctrinal suya – y aún menos dogmática – sino por las novedades de actitud, de valoración, de movimiento y de acción, introducidas en los ganglios vitales de la Iglesia, sin un evidente y necesario nexo con sus verdades […] Excluyendo que el Vaticano II pueda citarse como fundamento de tesis genuinamente dogmáticas, y concediendo que un no decisivo apoyo pueda encontrarse la afirmación de alguna inspiración doctrina e incluso de alguna innovación suya, aflora la amarga constatación de la no especificidad y quizás también de una providencial ocasión olvidada. En una sola conclusión no se yerra: se quería un concilio *pastoral*. Y *solamente* pastoral».

lícito denegar el consentimiento si no se limitase a repetir o a explicitar los pronunciamientos anteriores en modo puramente analítico.

Ambas lecturas concuerdan en dos puntos centrales: anteponen el evento al texto, porque el primero daría las claves necesarias para comprender el sentido del segundo; y construyen una hermenéutica fuertemente discontinuista, obviamente con la diferencia que los primeros valoran luego este evento positivamente, y los segundos, en cambio, muy negativamente[7]. Ahora bien, una semejante perspectiva implicaría, en última instancia, que una nueva Iglesia se ha sustituido, tras el Concilio, a la de antes, como resalta Mons. Agostino Marchetto:

> El apuntar sobre la discontinuidad es también fruto de la actual tendencia historiográfica general que (después y contra Braudel y los "Annales") privilegia, en la interpretación histórica, el "evento", entendido como discontinuidad y mutación traumática. Ahora, en la Iglesia, si el "evento" no es tanto un hecho importante, sino una ruptura, una novedad absoluta, el nacer casi de una nueva Iglesia, una revolución copernicana, el pasaje, en suma, a otro Catolicismo – perdiendo las características inconfundibles −, dicha perspectiva no podrá y no deberá ser aceptada propiamente por la especificidad católica[8].

Para no caer en esta contradicción con la finalidad misma de la autoridad magisterial, conviene, pues, volver a partir de los textos del Concilio. Ciertamente, el examen teológico de un documento magisterial no puede prescindir de la historia en la que se inserta; pero no obstante esto, debemos subrayar que la Iglesia ejercita su *munus docendi* de manera vinculante a través de los textos, ya que es su significado objetivo, y no el evento de su aparición, que constituye el objeto del Magisterio[9].

Este asentimiento debido por fidelidad católica a la enseñanza magisterial no es unívoco, sino analógicamente diferenciado, dado que se articula en tres planos distintos: el asentimiento de fe a todo lo que es divinamente revelado; el asentimiento a todas las verdades definitivas necesariamente conectadas con la Revelación; y la religiosa sumisión de la voluntad y del intelecto al Magisterio auténtico, aunque no definitivo[10]. El primer apartado compromete directamente la virtud teologal de la fe,

---

[7] Sobre la convergencia de estas dos interpretaciones de signo opuesto, cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*. Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2012, 242: «Tenemos ahora, pues, dos historias hechas por extremistas en la que una (tradicionalista) pesca en aquella orquestada por el otro, y llega al mismo juicio de ruptura que no es aprobado por el Magisterio, ni de Juan XXIII, ni de Pablo VI, ni de Juan Pablo I y II, ni de Benedicto XVI».

[8] A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*. Contrappunto per la sua storia, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005, 381.

[9] A propósito de la distinción entre el espíritu y la letra del Concilio, cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica...*, 165: «Yo respondería reiterando que el espíritu lo es de este «*corpus*», de los textos, es decir, de los aprobados por los Padres y confirmados por el Papa».

[10] Sobre los tres tipos de asentimiento al Magisterio, cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo», *AAS* 81/1 (1989), 105: «[1] Firma fide quoque credo ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. [2] Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur. [3] Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium episcoporum

por la cual creemos todas las singulares verdades que la Iglesia nos presenta como reveladas. El tercer apartado se refiere, en cambio, a la virtud de la obediencia[11], de tal manera que el asentimiento dado a las enseñanzas de este tipo no encuentra su razón formal en la autoridad de Dios, sino en la de la Iglesia. La categorización del segundo apartado es más delicada. En nuestra opinión, las proposiciones de este tipo entran en el objeto de la fe teologal, porque la conexión necesaria que las liga a la Revelación hace que el predicado sea aplicado en ellas al sujeto en dependencia formal con la *auctoritas Dei revelantis*[12]; pero la cuestión permanece sin duda abierta. El punto por considerar para nuestro propósito es que la hermenéutica del Concilio presupone, desde su recepción, al menos dos registros epistemológicos diversos. Por eso, los documentos del Vaticano II serán serenamente recibidos por el creyente y por el teólogo antes de ser interpretados; pero no pueden ser considerados como un "superdogma" en el que todo tendría el mismo valor magisterial.

1. La temática de la participación en cinco lugares cruciales del Vaticano II

Procedemos, por tanto, a un breve inventario de cinco lugares donde encontramos los mayores nuevos paradigmas eclesiológicos propuestos por el Vaticano II, y en los cuales la noción de participación es al menos implícitamente adoptada.

a) El subsistit in *de la constitución dogmática* Lumen Gentium *y de otros documentos*

Como es sabido, la Constitución dogmática *Lumen Gentium* ha querido superar la definición belarminiana de la iglesia como sociedad, con una visión más profunda, en la que la Iglesia es contemplada, según una escansión trinitaria, como pueblo de Dios (de Dios Padre), cuerpo de Cristo, y templo del Espíritu. En esta concepción, la Iglesia católica es considerada como aquello en lo que subsiste la Iglesia de Cristo:

> Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, sub- sistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius

enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendant». Cf. también JUAN PABLO II, «Ad tuendam fidem» [motu proprio del 18 de mayo de 1998], *AAS* 90/7 (1998), 457-461.

[11] Recordemos que la obediencia es una parte potencial de la justicia, y que su objeto es el precepto del superior, en el caso de la Iglesia. Cf. *ST* II-II, q. 104, a. 2, ad 2: «obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum praelati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud *Tit*. 3, 1: Dicto obedite. − Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiae».

[12] La gran monografía de F. MÁRIN-SOLA, *L'Évolution homogène du dogme catholique*, 2 vol., Œuvre de Saint-Paul, Friburgo (Suiza), ^{2}1924, ha sido muy criticada por el impulsado intelectualismo escolástico con el que teoriza el desarrollo dogmático. No obstante esto, la refutación que el autor dirige a la noción de «fe eclesiástica», de origen suareziano, nos parece pertinente por lo que respecta al segundo apartado de la Profesión de fe. Leemos en *op. cit.*, vol. I, 422: «Nuestra opinión, o más bien, nuestra profunda convicción, basada en la doctrina de santo Tomás, es, primero, que lo mediatamente revelado es realmente revelado; segundo, que la autoridad que lo define, sea doctrina o hecho, es realmente divina; y, tercero, que la fe eclesiástica acordada a estas definiciones no se distingue más que accidentalmente de la adhesión a las definiciones de lo formalmente revelado».

> compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt[13].

La misma doctrina es reiterada otras dos veces en los documentos del Concilio: en el Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo[14], luego en la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa "Hanc unicam veram religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia"[15]. "Ecclesia [...] subsistit in Ecclesia catholica": ¿qué sentido debemos asignar al verbo *subsistit*? El significado común, aún no técnico, del término sería "tiene consistencia"; pero lo que da consistencia ontológica a algo no siendo otro, para el teólogo que sabe de metafísica, que el ser, no podemos no traducir esta célebre afirmación, en la presente investigación, diciendo que "la Iglesia de Cristo tiene propiamente el ser en la Iglesia católica"[16]. Tal interpretación nos permite comprender que, por un lado, la Iglesia de Cristo está realizada en plenitud solo en la Iglesia católica y, luego, que, por otro lado, hay elementos de santificación y de verdad fuera de esta última. Estos elementos, como indica la misma palabra, son por naturaleza sus parciales y, por tanto, son interpretados como participaciones en aquello que subsiste en la Iglesia católica, sea desde el punto de vista de su ser como de su dinamismo, ya que ellos "impulsan a la unidad católica".

Nuestra lectura puede apoyarse en un importante documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 29 de junio de 2007, aprobado y confirmado por el papa Benedicto XVI:

> Dum secundum doctrinam catholicam recte dici potest, Ecclesiam Christi in Ecclesiis et communitatibus ecclesialibus nondum plenam communionem cum Ecclesia catholica habentibus ad esse et operari propter sanctificationis et veritatis elementa quae in illis sunt, verbum "subsistit" soli Ecclesiae catholicae ut singulare tantum attribuitur, quia refertur nempe ad notam unitatis in symbolis confessam (Credo…unam Ecclesiam); quae Ecclesia una subsistit in Ecclesia catholica[17].

Aunque el verbo "participar" no es usado ni en el número 8 de la *Lumen Gentium*, ni en la nota de la C.D.F., estos documentos enseñan claramente que la Iglesia católica beneficia, en este mundo, de la totalidad de los medios de salvación, mientras que la comunidades acatólicas tienen solo una parte. Cuando éstas han conservado intactas

---

[13] *LG* 8.

[14] Cf. *UR* 4: «[...] in unius unicaeque Ecclesiae unitatem congregentur quam Christus ab initio Ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in Ecclesiae catholica subsistere credimus et usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus».

[15] Cf. *DH* 1: «Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, dicens Apostolis: «Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis «(*Mt* 28,19-20)».

[16] Sobre el tema del *subsistit*, señalamos la investigación histórica de A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit* in (LG 8) – *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz Verlag, München 2002.

[17] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus», n. 2, *AAS* 99/7 (2007), 606-607.

el sacerdocio ministerial y la eucaristía, son de las verdaderas Iglesias, mientras que son solo de las comunidades eclesiales cuando son privadas[18].

b) Los media salutis *del decreto* Unitatis Redintegratio

El decreto sobre el ecumenismo elenca diversos medios de salvación presentes y operantes fuera de los confines visibles de la Iglesia católica:

> Nihilominus, iustificati ex fide in baptismate, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur, et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur. Insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia exstare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta: Verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa: haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent. [...] Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab *ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est*[19].

El primer fundamento de esta comunión imperfecta no solo con los otros singulares cristianos, sino también con las otras comunidades cristianas, se encuentra en el binomio de fe interior y de bautismo exterior, que ya refleja la naturaleza encarnada de la Iglesia. En lo que sigue del pasaje se elencan, en la misma unidad / dualidad de interioridad y de exterioridad la vida de la gracia con la fe, la esperanza y la caridad, por una parte, luego la Palabra escrita de Dios, por otra parte. El documento subraya que estos dones interiores y elementos visibles provienen de Cristo y a Él conducen; luego, un poco más adelante, una fórmula muy balanceada precisa que la virtud salvífica de estos medios de santificación deriva de la plenitud de gracia y de verdad "quae Ecclesiae catholicae concredita est", que ha sido confiada a la Iglesia católica. El sintagma "plenitudo gratiae et veritatis" hace eco del prólogo del IV Evangelio, y es una propiedad del Verbo Encarnado, "gloria como unigénito del Padre, pleno de gracia y de verdad"[20].

Respecto a la diferencia entre la Iglesia católica y las Iglesias o comunidades no católicas, san Juan Pablo II precisó, en la encíclica *Ut unum sint!* del 25 de mayo de 1995, lo que sigue:

> Elementa huius Ecclesiae iam datae exsistunt, in sua plenitudine coniuncta, in Ecclesia catholica et, sine hac plenitudine, in ceteris Communitatibus, ubi mysterii christiani quidam aspectus efficacius interdum sunt in luce positi[21].

Los medios de santificación que provienen de Cristo se encuentran, por tanto, en su plenitud en la Iglesia católica, y se encuentran también en las otras comunidades cristianas, pero sin esta plenitud. Luego Juan Pablo II reconoce que estas otras

---

[18] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus», nn. 4-5, *AAS* 99/7 (2007), 607-608.

[19] *UR* 3.

[20] *Juan* 1, 14.

[21] JUAN PABLO II, «Ut unum sint!», n. 14, *AAS* 87 (1995), 929.

comunidades, a su vez, ponen mejor en luz ciertos aspectos del misterio cristiano. Es como decir que el *ejercicio* de los dones del Señor, no su naturaleza, puede ser también más convincente en grupos acatólicos.

De cuanto hemos, por el momento, simplemente leído en el Concilio y en el Magisterio postconciliar auténtico, emerge ya un cuadro doctrinal muy claro: hay una plenitud de salvación que está, de por sí, en la humanidad del Verbo Encarnado. Esta plenitud, en primer lugar, es confiada, a través del organismo de los medios internos y externos de santificación, a la Iglesia católica, en la que solo subsisten en su integralidad. Luego, en segundo lugar, una participación más o menos intensa en los dones de Cristo, se encuentra fuera de los confines visibles de la Iglesia católica, y esto según dos grandes modalidades esencialmente diversas: en las Iglesias separadas, la nota de eclesialidad se encuentra realizada gracias al septenario sacramental, aunque se deje el ministerio petrino de unidad; en las otras comunidades cristianas, principalmente en las denominaciones provenientes de la Reforma del siglo XVI, la eclesialidad es menos (o por lo menos es muy parcial), porque deja la sucesión apostólica, y con ella, sobre todo, el sacerdocio ministerial y la santísima eucaristía.

c) El radium Veritatis *de la declaración* Nostra Ætate

Otro tipo de relación ontológica al misterio revelado, mucho más remoto, es expuesto en la declaración Nostra Ætate sobre las religiones no cristianas. En el número 2, este documento trata de las religiones anteriores a la revelación mosaico-cristiana, que se radican en el sentido religioso de las *gentes*, mencionando al hinduismo y al budismo. La declaración conocida a este propósito:

> Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines[22].

Nos parece que este texto enfoca implícitamente dos pares de distinciones. La primera es la que opone el objetivo al subjetivo: subjetivamente, la Iglesia respeta las expresiones del sentido religioso que difieren de lo que ella promueve; objetivamente, sin embargo, ella puede aceptar solo lo que hay de verdadero y de santo. Bajo este aspecto, se capta en las religiones "un rayo de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres", que alude claramente a otro versículo del prólogo de Juan: "Era la luz verdadera, la que ilumina a todo hombre"[23]. Pero ¿de qué luz se trata cuando se aplica este versículo a las religiones extrañas a la Revelación? ¿De esa luz propia de la fe teologal, o de aquella que implica primariamente la apertura dinámica del espíritu creado hacia lo Trascendente? A esta pregunta, encontramos una respuesta en la declaración *Dominus Iesus*, promulgada el 6 de agosto de 2000 por la Congregación para la Doctrina de la Fe:

> *Firmiter* ergo *tenenda est* distinctio inter *fidem theologalem* et *credulitatem* quae invenitur in aliis religionibus. Dum enim fides acceptio est, vi gratiae, veritatis revelatae, quae una

[22] *NÆ* 2.
[23] *Juan* 1, 9.

> sinit "nos in mysterium ingredi intimum, cuius congruentem fovet intellectum", credulitas aliarum religionum tributa in complexu illo innititur experientiae et cogitationis, qui divitiarum acervum sapientiae ac sensus religiosi efformat, mente conceptum ab hominibus veritatem quaerentibus ab eisque ad effectum deductum cum sese ad Divinum et Absolutum referunt[24].

Por eso, las religiones del mundo, en cuanto expresiones del sentido religioso y sacro del hombre, no son de por sí capaces de mediar la fe teologal o sobrenatural; sino que ellas se limitan a actuar la tensión natural del hombre hacia la esfera de lo divino. Si esta precisión deja intacta la libertad de la investigación teológica sobre aquello que puede ser la virtud de la fe en estado implícito, que es, como sabemos, necesaria para la salvación eterna, ella, sin embargo, aclara que tal fe implícita será esencialmente distinta de la *credulitas* de las otras religiones. Los dos dinamismos, del espíritu que busca alzarse a lo Trascendente, y de la fe que nos hace adherir a Dios revelado en Cristo, podrán ser fusionadas, en un cierto punto, en la conciencia del individuo; pero siguen siendo de naturaleza intrínsecamente diversa. Lo mismo vale para otra metáfora utilizada por el Concilio en un sentido cercano, la de los *semina Verbi*[25].

De esta diferencia resulta, para nuestra presente investigación, un tercer nivel, en orden descendente, en la jerarquía de participación que buscamos evidenciar: el de la apertura tanto constitutiva como operativa del espíritu creado respecto a la salvación, entendida como plexo de revelación y de justificación. Aquí no se da aún una verdadera y propia participación estable y orgánica en la plenitud de gracia que está en Cristo, sino una predisposición natural a ella, que la previene y, si se quiere, la anticipa, pero no puede transmitirla.

d) La trascendencia de los actos religioso en la declaración Dignitatis Humanae

Uno de los puntos en que el carácter innovador del Vaticano II respecto al magisterio y a las praxis anteriores de la Iglesia aparece más es la libertad religiosa, promovida por la declaración *Dignitatis Humanae* y sucesivamente asumida por todos los Sumos Pontífices, en particular por san Juan Pablo II, a norma de la "política externa" de la Santa Sede. Esta libertad consiste precisamente en una doble inmunidad civil en materia religiosa, aquella por la que el individuo no puede ser constreñido a obrar contra su conciencia, aunque errada, y aquella por la que no se puede impedir obrar según la conciencia:

> Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam

[24] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica» [Dominus Iesus], n. 7, *AAS* 92/7 (2000), 748.

[25] Cf. *AG* 11: «Ut ipsi hoc testimonium Christi fructuose dare possint, [...] laete et reverenter detegant semina Verbi in eis latentia»; *AG* 15, 963: «Spiritus Sanctus, qui omnes homines per semina Verbi praedicationemque Evangelii ad Christum vocat et in cordibus obsequium fidei suscitat [...]».

> neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites[26].

La extensa justificación de este derecho, que se radica en la naturaleza misma de la persona humana ("in ipsa eius natura ius ad libertatem religiosam fundatur"[27]), se refiere a la trascendencia de los actos religiosos respecto a la autoridad política:

> Praeterea actus religiosi, quibus homines privatim et publice sese ad Deum ex animi sententia ordinant, natura sua terrestrem et temporalem rerum ordinem transcendunt. Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est, si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat[28].

Esta temática de la trascendencia de la persona humana está puesta, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, como fundamento de la reflexión antropológica aquí contenida. Citamos solo una breve fórmula particularmente significativa:

> Recte iudicat homo, divinae mentis lumen participans, se intellectu suo universitatem rerum superare[29].

Es gracias a la participación de su intelecto en la luz de la ciencia divina, que la persona humana se coloca por encima del cosmos material, y, en consecuencia, también del orden político, en cuanto que está intrínsecamente ligado a un espacio geográfico e histórico. Tal participación, estrictamente natural, funda, a su vez, dos características estrictamente correlativas del sujeto humano dentro de la temática eclesiológica del Concilio. Una es la irreductibilidad de su dimensión religiosa al orden político-social; otra es su capacidad de recibir las participaciones en la plenitud de gracia y de verdad que está en Cristo.

e) El doble sujeto de la potestad suprema sobre la Iglesia en la Constitución dogmática Lumen Gentium

El Vaticano II se ha pronunciado también sobre la potestad suprema sobre la Iglesia, completando la enseñanza del Vaticano I. Este último había definido que el Romano Pontífice dispone de una potestad plena y suprema de jurisdicción sobre la Iglesia universal, en campo tanto doctrinal como disciplinar[30]. Ahora bien, la Constitución *Lumen Gentium* atribuye también al Colegio Episcopal esta plenitud de

---

[26] *DH* 2.
[27] *Ibid.*
[28] *DH* 3.
[29] *GS* 15.
[30] Cf. CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática «Pastor Æternus» de Ecclesia Christi*, cap. 3, canon, en DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1976, n° 3064: «Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit».

la potestad jerárquica, cuyo ejercicio depende, sin embargo, del consentimiento del Romano Pontífice:

> Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper exercere valet. Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam exsistit, quae quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest[31].

Subiectum quoque: hay, por tanto, dos sujetos de la misma *potestas*, que son solo inadecuadamente distintos (en lenguaje escolástico se diría *per modum includentis et inclusi*): el Romano Pontífice por sí solo, por una parte, y el Colegio Episcopal unido al Romano Pontífice, por otra parte. La *Nota explicativa praevia* añadida a la Constitución precisa claramente que el Colegio no es nunca tal sin el Sumo Pontífice, a quien corresponde por sí solo la determinación y la promulgación de la actividad colegial[32]. Más formalmente aún, la misma *Nota* formula una ulterior distinción entre el existir y el hacer del Colegio:

> Collegium vero, licet semper exsistat, non propterea permanenter actione *stricte* collegiali agit, sicut ex Traditione Ecclesiae constat. A. v. non semper est "in actu pleno", immo nonnisi per intervalla actu stricte collegiali agit et nonnisi *consentiente Capite*[33].

Con este dispositivo eclesiológico, nos encontramos frente a una configuración ontológica muy original. La misma capacidad operativa, análoga a la más alta potencia activa de un suppósitum viviente, es poseída en acto primero por dos sujetos, donde el segundo, el Colegio, incluye el primero, el Romano Pontífice. A este doble sujeto corresponden luego dos modalidades de actuación: mientras que la *potestas* del Sumo Pontífice pasa al acto en cuanto que él lo quiera (obviamente no de manera arbitraria), la del Orden episcopal es últimamente actuada solo por su cabeza. De esto resulta que, en ambos casos, el ejercicio efectivo de la potestad suprema no adviene nunca contra el querer del Romano Pontífice[34]. Conviene notar que una semejante ordenación operativa no se encuentra fuera de la Iglesia, ni en los organismos biológicos, ni en los políticos. En los animales irracionales, la cabeza es la sede del apetito sensitivo y el origen de la motricidad, pero no puede nunca actuar sin el cuerpo; y en el hombre, es solo la voluntad que puede elegir o imperar actos que sean verdaderamente libres

---

[31] *LG* 22.

[32] Cf. *Nota explicativa praevia*, n. 3, *AAS* 57/1 (1965), 74: «A.V. [aliis verbis] distinctio non est inter Romanum Pontificem et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim et Romanum Pontificem simul cum Episcopis. [...] Romanus Pontifex ad collegiale exercitium ordinandum, promovendum, approbandum, intuitu boni Ecclesiae, secundum propriam discretionem procedit».

[33] *Loc. cit.*, n° 4, 74. Las palabras en cursiva son las de la *Lumen Gentium*.

[34] Por eso, C. COLOMBO puede observar lo que sigue en «Il significato della Collegialità episcopale nella Chiesa», *Ius Canonicum* 19/38 (1979) 17: «[...] los dos sujetos no son adecuadamente distintos, porque el Romano Pontífice, además de tener su poder personal en cuanto Vicario de Cristo, pertenece también al segundo, y es, de hecho, parte esencial. Más que a dos sujetos inadecuadamente distintos, nos encontramos frente a *dos formas*, personal y colegial, de ejercicio de un único poder total y universal, el poder de Cristo que está por ellos representado».

y, por tanto, humanos. Por cuanto respecta a los sistemas políticos, las actuales constituciones democráticas, que son parlamentarias o presidenciales, delegan habitualmente el poder legislativo, fundado sobre la soberanía popular, a una o dos asambleas, cuya decisión mayoritaria obliga a todos, incluido al jefe del Estado; viceversa, la praxis y la doctrina del absolutismo atribuye la soberanía al monarca de manera exclusiva, aún si ella no es tiránica, porque es sometida al derecho natural así como a las leyes fundamentales de su reino. En la Iglesia, en cambio, la única *potestas* suprema derivada de Cristo, y no del pueblo fiel, es recibida, y en este sentido preciso participada, por dos sujetos especificados por la *Lumen Gentium* y es siempre ejercida mediante la decisión o el consentimiento del sucesor de Pedro.

Podemos ahora esbozar una primera consideración que hará aparecer la relevancia de la noción de participación en la doctrina eclesiológica del Vaticano II:

1. El *subsistit* nos indica que la Iglesia católica es, y lo es solo ella, la Iglesia que dispone en plenitud de los medios de santificación que provienen del Señor. Diremos que la Iglesia católica, gracias a la participación plena que recibe de los dones del Verbo Encarnado, es la Iglesia de Cristo por esencia.

2. Los elementos de santificación presentes y operantes en las otras Iglesias y comunidades cristianas, gozan solo de una participación imperfecta en los medios de santificación instituidos por el Señor. Por tanto, podemos decir que tales Iglesias y comunidades realizan la Iglesia de Cristo solo por participación.

3. Los rayos de verdad encontrables en las religiones extrabíblicas no participan de manera estable, de por sí, en el misterio salvífico de Cristo y de su Iglesia, pero pueden disponer, y, en la medida en que son entrelazados con influjos y apelaciones de la gracia crística, lo pueden anticipar.

4. La trascendencia de la persona humana sobre el universo temporal (*Gaudium et Spes*) y sobre el ordenamiento político (*Dignitates Humanae*) aclara el estatuto propio del sujeto llamado a las precedentes participaciones frente a su condición terrestre y, por tanto, la índole propia del participante.

5. La articulación de la suprema y única *potestas* magisterial y jurisdiccional sobre la Iglesia en dos sujetos inadecuadamente distintos debe entenderse como dos maneras de participar en la única autoridad profética y real del Señor.

Entre estas novedades conciliares, las primeras tres se escalan verticalmente, y por esta razón pueden ser ordenadas en una jerarquía ontológica que desciende de la gracia capital de Cristo hasta los *semina Verbi*, a través de tres tipos esencialmente diversos y desiguales de referencia al cuerpo místico del propio Cristo: participando en la plenitud de gracia del Señor, la eclesialidad se encuentra por esencia en la Iglesia católica, por participación más o menos intensa en las iglesias y comunidades cristianas acatólicas, y solo por ordenación extrínseca en las verdades profesadas en las denominaciones religiosas étnicas. La cuarta enseñanza muestra que la dimensión religiosa de la persona humana trasciende, dentro de los debidos límites, el bien común temporal. La quinta novedad ya no concierne a los miembros, actuales o

potenciales, del cuerpo místico en su universalidad, sino a la jerarquía apostólica, para evidenciar el modo del todo *sui generis* en el que participa en la autoridad de Cristo. Frente a estos datos, pensamos que la eclesiología debe preguntar a la metafísica del ser para ayudarla a captar la inteligibilidad específica de estas relaciones diferenciadas de participación.

Contra esta tentativa, alguno podría oponer la intención misma del Concilio. Sintetizando esta última en una fórmula muy concisa, Francisco nos dice, en efecto, que "El Vaticano II ha sido una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea"[35]. Ahora bien, la cultura de nuestro tiempo no está ciertamente atraída por la ontología ni por la teología de la participación: por tanto, nuestro propósito parecerá engañoso a más de uno. A este tipo de objeción, es, sin embargo, fácil dar una doble respuesta. Sobre el plano filosófico, para comenzar, no nos cansaremos nunca de repetir con el Aquinate que "Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur"[36], de modo que el alma humana, precisamente en cuanto humana, emerge sobre la historicidad y trasciende los condicionamientos temporales. Puesta esta premisa, el recurso a la filosofía del ser se vuelve necesario para la hermenéutica de cualquier concilio. Pero fue luego el mismo Pablo VI, en el célebre discurso de clausura del 7 de diciembre de 1965, quien quiso sellar la preocupación antropológica del Concilio con una visión claramente metafísica:

> Etenim ut nos hominem, hominem verum, hominem integrum penitus noscamus, Deum ipsum antea cognoscamus necesse est. Ad hoc probandum satis nunc sit haec recolere Sanctae Catharinae Senensis flammantia verba: "In tua natura, aeterne Deus, naturam meam cognoscam". Tum catholica religio vita est, quia hominis naturam eiusque supremum finem ostendit, plenioremque sensum ei attribuit; vita denique est, quia veluti suprema lex vitae est habenda, et quia vitae ipsi talem arcanam vim ei inicit, ut eam vere divinam efficiat[37].

Si la naturaleza del hombre debe ser iluminada, en último análisis, por lo que conocemos de la naturaleza divina, entonces podemos *a fortiori* resolver la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia en una dialéctica de participación en la plenitud de gracia que se encuentra en el alma del Verbo Encarnado.

2. Axonometría elemental de la participación

Participar, según la reconstrucción etimológica del Aquinate, significa tener o tomar parte en algo: "Est autem participare quasi partem capere"[38]. Una participación se da, por tanto, cuando un sujeto tiene alguna "parte" de una perfección que no posee de modo total y exclusivo. Por tanto, se deben distinguir dos extremos en la relación

---

[35] A. SPADARO, «Intervista a Papa Francesco», *La Civiltà Cattolica* 164/3918 (2013), 467.

[36] *Compendium theologiae* I, c. 84. Más explícita aún la *ST* I-II, q. 113 a. 7 ad 5: «Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori».

[37] PABLO VI, «Homilia ad Patres Conciliares habita» [7 de diciembre de 1965], *AAS* 58/1 (1966), 58.

[38] *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lect. 2.

de participación, que son el sujeto participante y la perfección participada. A esta última corresponde luego dos estados, según que se la considere en sí misma, como totalidad, o en el participante, precisamente como "parte". Por eso, una relación de participación requiere necesariamente tres instancias: el participante al que se atribuye una formalidad o un acto de manera parcial; la perfección participada en cuanto se dice intrínsecamente y, por tanto, parcialmente del participante; y la perfección participada en cuanto es contemplada en sí de manera total y en algún modo extrínseca al participante.

Ahora bien, las perfecciones participables se dividen en dos clases muy diferentes, según que son predicadas de los individuos participantes unívoca o analógicamente. La existencia misma del primer tipo de participación puede despertar alguna sorpresa. Sabemos, en efecto, que una noción unívoca se atribuye en el mismo modo a todos sus inferiores, sea que se traten de una especie respecto a los individuos, o de un género respecto a sus especies. Por tanto, parece que no se verifica, en este caso, una verdadera relación de participación entre el sujeto y el predicado, porque toda la perfección significada por éste es recibida por aquél, y no solo una parte: tanto si un tilo singular es grande o pequeño, viejo o joven, posee la naturaleza de tilo ni más ni menos que otro. En realidad, esta estricta unidad en los múltiples vale ciertamente para la *ratio* del universal unívoco, pero no completamente para las *res* a las que es atribuido. Entre las especies de un género, la identidad genérica formal implica al mismo tiempo una jerarquía específica real, por la que las especies animales no tienen todos la misma densidad ontológica: "omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius"[39]. *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurre con la relación de los individuos subsistentes y su especie[40]. Más allá de esta justificación común del recurso a la participación en el ámbito de las formalidades unívocas, se debe luego recordar que ya el Estagirita, en las *Categorías*, sostenía que ciertas categorías o subcategorías admiten el más y el menos, sin dejar de tener una *ratio* esencialmente una: algunos tipos de relación, la primera y la tercera especie de cualidad, la acción y la pasión[41]. Los hábitos y las cualidades sensibles, en particular, tienen la misma esencia, pero son recibidas por el sujeto en el que inhieren según una intensidad mayor o menor: por eso, una superficie será más o menos blanca según el modo en el que la superficie participa en la blancura, y una persona será más o menos templado según el modo en el que su concupiscible participa en la templanza. A esta variación de la medida de participación que proviene del sujeto, algunos hábitos, entre los cuales las ciencias, añaden otro que deriva de su objeto material. Por esta razón, un matemático puede ser más o menos experto que otro sea porque su intelecto posible es más o menos receptivo en las comparaciones

[39] *QD De malo*, q. 2 a. 9 ad 16.

[40] *Sententia super librum De caelo et mundo* I, lect. 19 n. 14: «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta; quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem».

[41] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* 7, 6 b 19-27 (relación); 8, 10 b 26 – 11 a 14 (cualidad); 9, 11 b 1-8 (acción y pasión).

de la segunda ciencia especulativa, sea porque capta un mayor o menor número de conclusiones materiales a partir del mismo objeto formal de la matemática[42].

De este breve esbozo resulta que una formalidad captada a través de una noción unívoca puede ser participada de manera diferenciada en las cosas en las que está realizada de tres modos diversos, pero no exclusivos: o porque, pese a tener eventualmente la misma intensidad, la perfección en cuestión está individualizada por sus sujetos; o porque su intensidad varía según sus sujetos; o incluso porque su intensidad cambia también según sus objetos materiales. Subrayamos que, en todos estos casos, la perfección participada no existe fuera de los sujetos participantes, de modo que lo participado extrínseco total se da solo en el intelecto.

Las categorías y, por tanto, todas las formalidades objetivadas en nociones unívocas, son de las contracciones del *ens*, que le precede y le trasciende, por lo que pertenece a otro orden, el trascendental. Éste se distingue del predicamental no solo a causa de la reducción noética de todas las nociones en la *ratio entis*, sino, sobre todo, a causa de la fundación metafísica de todas las perfecciones, formales y reales, en el principio resolutivo del ente que es el *esse* en sentido fuerte, o sea, el acto de ser[43]. No pudiendo, en esta sede, recorrer toda la vía que lleva a esta última *resolutio* del ente en cuanto ente, asumimos los resultados más significativos para nuestra problemática, en una perspectiva, por tanto, más sapiencial que científica[44].

Para el Aquinate, la frontera ontológica primordial no es más la que separa el mundo material del inmaterial, como pensaban los metafísicos socráticos, sino aquella mucho más radical que separa el Ser por esencia, que es Dios, de los entes por participación, que son los entes creados (los cuales, obviamente, se dividen luego en corpóreos y espirituales). En este cuadro, el estatuto ontológico fundamental de un ente se define a partir de su relación con el acto de ser, ya que "hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi"[45]. Así pues, la participación originaria de la perfección, o sea, de la actualidad, se encuentra ahora entre el *maxime ens* que es su ser, y los otros entes, que tienen parte en el ser, pero no son su ser. En un segundo momento, consecutivo a la creación, se distinguen entre los entes aquellos que en sentido fuerte tienen el ser en sí mismos, y por eso son sustancias, y aquellos que, en cambio, tienen

---

[42] Cf. *ST* I-II, q. 52 a. 1c: «cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physicorum, dupliciter potest intensio et remissio in habitus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se: prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. – Alio modo, secundum participationem subiecti: prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine». Sobre toda la cuestión de la participación predicamental, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 3], Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, 143-181.

[43] Cf. *ST* I, q. 8 a. 1c: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».

[44] En nuestro estudio A. CONTAT, «L'étant, l'*esse* et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue thomiste* 111 (2011), 357-403, hemos examinado las etapas de la *resolutio* metafísica de modo sistemático; luego, en ID., «*Esse*, *essentia*, *ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espíritu* 61/143 (2012), 9-71, hemos tratado de evidenciar las implicaciones operativas de la participación trascendental.

[45] *Sententia super Metaphysicam* IV, lect. 2, n. 6 (Marietti, n. 553).

el ser en otro, y son entonces accidentes, entre los cuales están los formales estáticos y los operativos dinámicos. Más precisamente, el lema *ens* al descomponerse en *id quod est*[46], podemos captar en cada una de estas tres palabras una instancia de la *ratio entis* integralmente considerada: en cuanto que el ente "es" (*est*), implica una cierta actualidad, a su vez fundada en el acto de ser; en cuanto que el ente es un "qué" (*quod*), posee una cierta esencia, entendida como determinación de su actualidad; y en cuanto que el ente es un "lo" (*id*), es sujeto del ser en acto en cuestión, o remite a un sujeto en el que tal ente inhiere. Volviendo sobre la constitución ontológica propia a todo tipo de ente, nos encontramos entonces frente a tres configuraciones diversas de las tres instancias que hemos encontrado.

El Ser subsistente puro

En el *corpus thomisticum*, Dios es caracterizado catorce veces como *ipsum esse subsistens*. Estos tres términos acumulados caracterizan muy bien el estatuto ontológico propio de Dios. Él es, pues, *esse*, en toda su *virtus essendi*, sin ninguna contracción o restricción. Por eso, Él es también *ipsum esse*, al no tener otra esencia o quiddidad que el ser mismo:

> Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est[47].

Este Ser, no siendo recibido en una esencia o en un sujeto distinto de Él, es además *ipsum esse subsistens*, porque subsiste en sí mismo. En Dios hay, por tanto, una total identidad ontológica entre el ser, la esencia y la subsistencia.

El ente por participación subsistente

No pudiendo ser el *esse subsistens* más que uno solo, todo otro ente es un *ens per participationem*, en el que hay una diferencia ontológica entre lo que es, por una parte, y el ser gracias al que es lo que es, por otra parte. En sentido fuerte, el ente por participación es la sustancia creada, que resulta de la composición entre un acto de ser participado, por un lado, y una naturaleza participante, por otro:

> Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractatam ad aliquam naturam generis vel speciei; unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae que non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam: unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae – set si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum –, ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei que participat esse et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per

[46] Cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lect. 2: «Set id quod est sive ens, …».
[47] *QD De potentia*, q. 1 a. 2c.

> assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam[48].

El *esse* de la sustancia categorial es, pues, recibido y medido por una esencia que ejerce la doble función de sujeto recipiente y de principio de especificación. Por eso, la esencia creada debe ser considerada desde dos puntos de vista diversos. En sí misma, es una *potentia essendi* correlativa al *actus essendi*, ambos siendo los principios correlativos que hacen ser al ente sustancial, pero que no son entes. Si se considera, en cambio, la esencia actualizada, entonces no es más potencia, sino que es ya la esencia real a la que le corresponde su actualidad formal propia. Esta esencia realizada es propiamente "id quod habet esse" y, por tanto, subsiste debido a que tiene el ser en sí y no en otro, sin que haya que postular alguna tercera instancia a este propósito.

El ente por participación inherente

La sustancia creada en acto es, pues, la síntesis de un acto de ser y de una potencia de ser, por la que se encuentra simultáneamente, pero no bajo la misma relación, en acto y en potencia. Ahora bien, lo propio de la potencia es contraer, mientras que lo propio del acto es expandirse: "natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est"[49]. De esta polaridad provienen necesariamente, en el suppósitum creado, los accidentes propios, de la que la sustancia es el principio activo en cuanto es en acto, mientras que es el principio pasivo por cuanto tiene de potencia. Si bien el Aquinate no opera explícitamente esta reducción de la actualidad accidental al del *esse* fontal, se acerca, sin embargo, mucho:

> Actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivus formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum[50].

En efecto, si recibimos la tesis según la cual el *esse* es la actualidad de todos los actos[51] con el debido rigor epistemológico, debemos entonces reconducir apodícticamente la actualidad del sujeto, que causa la de la forma accidental, al acto originario de ser. De ello resulta que el ser en acto del accidente es distinto de el de la sustancia, pero deriva de ella; similarmente, la forma accidental difiere de la esencia sustancial, pero inhiere en la sustancia.

La ontología sumaria que hemos recién esbozado hace aparecer, en el ente creado, dos relaciones de participación diversas, pero subordinadas entre sí y, por tanto, analógicas. La primera fue explícitamente enseñada por el Aquinate desde el inicio hasta el fin de su carrera, y se refiere a la dependencia constitutiva que une la sustancia creada con el Creador. Ella se compone de un participante, la esencia sustancial creada, y de un participado a ella inmanente, el acto de ser creado. Este último se

---

[48] *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1c.
[49] *QD De potentia*, q. 2 a. 1c.
[50] *ST* I, q. 77 a. 6c.
[51] Cf. el célebre pasaje de *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9: «hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

llama participado porque participa en un participado extrínseco y trascendente, que es el Ser increado, según la medida especificante dada por la esencia. La metafísica capta esta relación de participación extrínseca con la *resolutio secundum rem*, gracias a la cual se alcanza el principio trascendente del ente en cuanto ente.

La segunda relación de participación es menos explícita en el *corpus thomisticum*, pero es coherente con el primado del acto de ser participado. En efecto, "ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat"[52]. En esta óptica, los diversos niveles de actualidad del suppósitum no son otros que las participaciones en el acto originario de ser concatenadas entre sí: el acto de ser es participado directamente por la sustancia en acto, en la que participan las formas accidentales y en particular las potencias operativas del viviente, en la actualidad virtual de la que, a su vez, participan las operaciones. La metafísica objetiva esta relación de participación intrínseca con la *resolutio secundum rationem*, en la que se analiza los principios inmanentes del ente en cuanto.

Al contrario de lo que sucede para las perfecciones expresables con una noción unívoca, la participación en el ser se radica en la realidad propia del participado extrínseco, es decir, del *Ipsum esse subsistens*, a través de los anillos del *esse* inmanente, de la sustancia, de las formas accidentales y de las operaciones. Esta cadena de participantes y de participados presupone lo que Cornelio Fabro llama el "principio de emergencia del acto":

> puesto que el acto en cuanto tal está en sí mismo como afirmación simple y "emerge" por eso sobre la potencia a la que puede estar unido, el *esse* que es el acto de ser, acto de todo acto y de toda forma, emerge sobre todo el orden formal, sobre cualquier esencia[53].

El acto de ser supera, pues, el plano de las formas, y por esta razón no es absorbido por la esencia que actúa, sino que se filtra, por así decirlo, más allá de la sustancia, en las propiedades accidentales ordenadas al hacer. La participación manifiesta así la generosidad del *esse*, que se funda sobre su trascendencia relativa respecto a la esencia, y que es proporcional a esta última. Tanto más abierta es la esencia al actuar del *esse*, cuanto más noble será el hacer del sujeto así constituido: el ángel conoce y ama a Dios y a sí mismo, mientras que la rosa se limita a nutrirse y a emanar su perfume. Pero cualquiera sea el grado que el ente ocupa en la escala de los entes, su acto de ser tenderá siempre a difundirse en cualquier actividad consecutiva a la sustancia y a medida por ella. En efecto, "agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid in actu, et per se proprium actus, inquantum est actus"[54], y esta propiedad concierne en primer lugar al *esse* que es acto por antonomasia.

En este punto, se intuye ya que las diversas novedades doctrinales que hemos elencado en el Vaticano II encontrarán en la metafísica de la participación, sobre todo analógica, un instrumento particularmente apto para ofrecernos una hermenéutica que

---

[52] *QD De anima*, q. 6 ad 2.

[53] C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 19], EDIVI, Segni 2010, 43.

[54] *ST* I, q. 115 a. 1c.

haga comprender la armonía interna, así como su radicación en el misterio de Cristo en quien habita toda plenitud[55]. Pero, así como hemos también resaltado que el *corpus* conciliar ha sido no pocas veces objeto de lectura deformadas, conviene también que identifiquemos las posibles negaciones de la participación, que lógicamente conducen a traicionar la letra y el espíritu del último Concilio.

En cuanto tal, el participante se define por su relación al participado extrínseco, que debe, por tanto, ser la perfección participada en grado máximo, realmente como el Ser subsistente, o por lo menos intencionalmente como la esencia universa y por sí unívoca. Por tanto, si, lejos de emerger sobre los participantes, el participado es intrínsecamente historizado, la participación perdería su enfoque y desaparecería. En consecuencia, los participantes dejarían de ser tales, y darían paso a una multiplicidad desprovista de principio de orden superior a ella. Los componentes individuales de ese todo anárquico estarían entre sí en una relación de alteridad pura, que ya Platón, en la octava hipótesis del *Parménides*, consideraba autocontradictorio:

> − Una vez más volvemos al inicio para decir qué debe resultar si lo Uno no es, mientras que los Otros que lo Uno son.
> − Digámoslo.
> − Los Otros, por cierto, no serán Uno.
> − En efecto, ¿cómo podrían?
> − Pero tampoco son múltiples: en las cosas que son múltiples, debe haber también lo Uno. Si, en efecto, ninguno de ellas es Uno, el total no es nada, y por tanto tampoco son múltiples.
> − Es verdad.
> − Por tanto, si lo Uno no está en los Otros, los Otros no son ni múltiples ni uno.
> − En efecto, no lo son[56].

Para evitar esta implicación, se podría postular que los elementos del todo, aunque ya no distinguiéndose los unos de los otros en virtud de referencias diferenciadas a un primer emergente, convergen, sin embargo, hacia un mismo "horizonte", que fungiría entonces de sustituto del fundamento trascendente. Es lo que sucede en el pensamiento hermenéutico, donde se presenta como alternativo al metafísico. Pero, así como el horizonte interpretativo está estrictamente ligado a la temporalidad, de modo que incluso es reelaborado con cada relectura que consigue dominar la cultura de su época[57], no constituye nunca un verdadero principio arquitectónico. Por tanto, entre lo que para nosotros sería la disolución de las partes en el seudo todo hermenéutico determinado por el *Zeitgeist*, por un lado, y lo que consideramos como su necesaria resolución en su ἀρχή emergente y trascendente, por otro lado, vemos al fin de cuentas una insuperable oposición de contradicción. Ello no nos impide, en absoluto, integrar

---

[55] Cf. Col. 1, 19-20: «Porque plugo a Dios hacer habitar en él toda plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas».

[56] PLATÓN, *Parménides*, 165 e. Seguimos el modo de elencar las hipótesis propuesto por Giovanni Reale en PLATÓN, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milán 1991, 375-376. Auguste Diès, en PLATÓN, *Œuvres complètes*, t. VIII – 1, *Parménides*, Les Belles Lettres, París 1959, 39 y 114, clasifica esta hipótesis como novena (y última).

[57] Cf. por ejemplo H-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. a cargo de Gianni Vattimo, Bompiani, Milán 2000, 633: «En realidad, el horizonte del presente está siempre en acto de hacerse, en cuanto que nosotros no podemos hacer otra cosa que cuestionar continuamente nuestros prejuicios».

algunos aspectos valorizados por la otra parte, sin embargo, en una configuración global *toto caelo* diversa.

A esta negación inmanentista de la participación se opone otra, que parte de una falsa comprensión de la trascendencia. Si lo que se impone a la conciencia es primariamente entendido como esencia, y no como ente, entonces nos encontramos ante un universo de objetos específicos de los cuales cada uno es o no es, pero no admite ninguna variación según el más y el menos. En efecto, las esencias son como los números, los cuales cambian de especie si se añade o se sustrae algo a sus notas constituyentes, como observa con razón el Estagirita[58]. Así, una esencia puede admitir como máximo una participación unívoca, que deja intacta todas sus nota definitorias; pero no puede ser sometida a una participación analógica, precisamente porque la analogía implica una semejanza relativa en una diversidad esencial. Por eso, una esencia formalmente considerada en cuanto esencia estará a las otras esencias como el Uno respecto a los Otros en la cuarta hipótesis del *Parménides*:

> − Digamos, pues, desde el inicio, si lo Uno es, ¿qué afecciones deben tener los Otros que lo Uno?
> − Digámoslo, pues.
> − Entonces, ¿lo Uno no está tal vez separado de los Otros y los Otros de lo Uno?
> − ¿Por qué?
> − Porque de cualquier modo no hay una realidad además de estas dos que sea ulterior al Uno y a los Otros: cuando se dice lo Uno y los Otros se ha significado todo.
> − Todo, en efecto.
> − No hay, por tanto, nada más diverso que éstos, en los que lo Uno y los Otros puedan encontrarse juntos.
> − No, en efecto.
> − Lo Uno y los Otros no están nunca juntos.
> − Parece que no.
> − ¿Están, pues, separados?
> − Sí[59].

Así como los Otros aparecen en esta óptica como simplemente otros y, por tanto, separados del Uno, así también las esencias específicas *b*, *c*, *d*, serán simplemente otras y separadas de la esencia *a*. Por eso, una metafísica esencialista como la de Suárez no ve nada común entre los entes, a no ser el puro posible, que puede ser captado o en sí, como lo que es capaz de existir, o a partir de su causa primera, como lo que Dios puede producir realmente[60]. En ambos casos, el ente no es más que lo que tiene parte en el *esse*, pero se reduce a aquello cuya existencia no sería contradictoria.

---

[58] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* H, 3, 1044 a 9-11: «Y como el número no tiene el más y el menos, así tampoco la sustancia entendida en el significado de forma».

[59] PLATÓN, *Parménides*, 159 b-c. Para Auguste Diès, *op. cit.*, 36 y 104, se trata de la quinta hipótesis.

[60] Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, II, sect. 4, n. 7: «[...] dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere».

Contra la disolución del participado en el devenir de los participantes, el Aquinate afirma vigorosamente la inmutabilidad del acto de ser, no solo en Dios, sino en todo ente sustancial: "Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente"[61]; y contra la imposibilidad (o la irrelevancia) de la participación, afirma que "secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens dicitur autem id quod finite participat esse"[62]. Constituido por un acto de ser fijo que participa en el Ser divino según la medida determinada por su esencia, el ente dispone de una cierta *virtus essendi* proporcionada a su forma[63], en la que se radican todas las participaciones posteriores a la de la sustancia misma. En esta luz, la participación se revela como la columna sobre la que se asienta tanto la realidad como la ciencia del ser, una columna que se eleva más allá de los confines de lo creado.

3. La participación como cifra de la eclesiología conciliar

¿Cómo podemos aplicar analógicamente esta metafísica de la participación a la eclesiología del Vaticano II? Algunos lugares tomasianos nos ofrecen una clave de lectura muy adecuada, si los adoptamos con la debida finura epistemológica. En un contexto diverso al nuestro (porque se trata de los órdenes angélicos), el Aquinate distingue tres estados diversos en la posesión de una perfección:

> considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum: sicut dictum est de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter: sicut sancti homines participative dicuntur dii[64].

Esta tripartición puede ser aplicada al ente, en cuanto se encuentra propiamente en la sustancia, eminentemente en el Ser subsistente que es *supra ens*, y derivadamente en el accidente que es un *ens entis*. De manera más directa, tal división sirve, sin embargo, para comprender que la intelectualidad pertenece propiamente a las sustancias creadas separadas, de las que es el signo; mientras que está "por exceso" en Dios, en quien se identifica con el Ser; y se encuentra solo por participación en el hombre, que es racional y no intuitivo. Pero entonces, ¿el *quid* de la eclesialidad? Habiendo ya observado, en la conclusión de la primera parte de este estudio, que ella se distribuye según grados esencialmente diversos, podemos ahora decir que la eclesialidad se encuentra *per proprietatem* solo en la Iglesia católica, en la que subsiste, mientras que está presente solo *per participationem* en las iglesias y

---

[61] *CG* I, c. 20 n. 27 (Marietti, n. 179).

[62] *Super Librum De Causis*, lect. 6 (ed. Saffrey, 47, l. 12-14).

[63] Cf. *Sententia super librum De caelo et mundo* I, lect. 6 n. 5: «Unde tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper». El importante tema de la *virtus essendi* ha sido tratado por F. O'ROURKE, «Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», *Dionysius* 15 (1991), 31-80.

[64] *ST* I, q. 108 a. 5c.

comunidades acatólicas. *Per excessum*, en cambio, se encontrará en sus causas y, por tanto, en la gracia capital de Cristo, y últimamente en el Espíritu Santo.

En el comentario al *Liber de causis*, que podría ser la fuente de esta división ternaria, Tomás expone los diversos ligámenes que se dan entre sus miembros:

> tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, sicut calor de sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea plenitudine secundum quam est in igne. Sic igitur illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo[65].

Según esta articulación del todo semejante a la anterior, la eclesialidad entra en la segunda configuración presentada y, por tanto, se encuentra *causaliter* en el Espíritu Santo y en Cristo, *essentialiter* en la Iglesia católica, *participative* en las comunidades en comunión imperfecta con la Iglesia. Exploramos ahora la eclesiología conciliar a la luz de esta triple escansión.

a) La eclesialidad per excessum

En un pasaje muy conocido, la Constitución *Lumen Gentium* formula una analogía entre el Verbo Encarnado y la Iglesia:

> Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit (cfr. *Eph*. 4, 16)[66].

Ahora bien, la unión hipostática une, en la única persona del Hijo, la naturaleza divina y la naturaleza humana individual de Jesús, la cual está compuesta a su vez de su alma y de su cuerpo. En virtud de su proximidad ontológica con la deidad, el alma del Verbo Encarnado posee la gracia habitual, y esto en grado máximo[67]. Así, analógicamente, es decir, según una semejanza relativa y una desemejanza esencial, la Iglesia constituye gracias al Espíritu Santo una persona, no sustancial, sino mística, en la que se unen la presencia divina, por una parte y, por otra, los creyentes, que reciben de esta presencia la gracia santificante, o por lo menos, si no están en estado de gracia, los dones divinos que permanecen en los pecadores o los llama a la salvación, como los caracteres sacramentales, las virtudes teologales de fe y de esperanza (si no han sido renegados), y las inspiraciones de la gracia actual. Así, la Iglesia recurre a una doble fuente de santificación: la persona increada del Espíritu

---

[65] *Super Librum De Causis*, lect. 12 (ed. Saffrey, 79 l. 20-26; 80, l. 1-5).

[66] *LG* 8.

[67] Cf. *ST* III, q. 7 a. 9c: «quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo, inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius».

Santo, enviado a nosotros para siempre el día de Pentecostés[68], luego, la plenitud de gracia creada que está en Cristo y de las que derivan los dones sobrenaturales que generan la Iglesia[69].

Siguiendo nuestro modelo hermenéutico, diremos que la eclesialidad se encuentra en una y otra fuente *causaliter et per excessum*. Por lo que respecta al Espíritu Santo, el Concilio recuerda que diversos Padres han comparado el rol de la tercera Persona en la Iglesia con el que juega el alma en el cuerpo: "Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet"[70], citando al Doctor Común al respecto: "sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate Spiritus"[71]. En este sentido, el Espíritu Santo es tradicionalmente contemplado como el Alma increada de la Iglesia. Ahora bien, el alma ejerce una triple causalidad sobre el cuerpo:

> anima dicitur tribus modis principium et causa viventis corporis. Uno modo, sicut est unde principium motus. Alio modo, sicut cuius causa, idest finis. Tertio, sicut substantia, id est forma corporum animatorum[72].

De ello resulta, según el cardenal Charles Journet, que el Espíritu Santo será, por apropiación, principio eficiente de la Iglesia, su divino Huésped hacia el que tiende como hacia su fin, así como, de manera intencional pero real, la "forma" de la Iglesia:

> El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia ante todo porque la mueve desde el exterior a la manera de un principio *eficiente*. [...] gracias a la presencia de la inhabitación, completada en el cielo, pero inaugurada en la tierra, el Espíritu Santo puede ser, para la Iglesia, una causa *final*, no exterior a ella, no distante, sino interior a ella, ya poseída, ya gustada en la noche de la fe[73]. […] Pero si el Espíritu Santo, si Dios mismo, está así, de una manera

---

[68] Cf. *LG* 4: «Opere autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cfr. *Io*. 17, 4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam *iugiter* sanctificaret» (cursivas nuestras).

[69] Cf. *LG* 7: «Magnitudine virtutis suae caelestibus et terrestribus dominatur, et supereminenti perfectione et operatione sua totum corpus gloriae suae divitiis replet (cfr. *Eph*. 1, 18-23)»

[70] *LG* 7.

[71] *Super epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura* I, lect. 5 (Marietti, n° 46). La misma doctrina en la *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 9: «Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia Catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus».

[72] *Sentencia Libri De anima* II, lect. 7 n° 10 (Marietti, n° 318).

[73] C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges[1] 1962, 523. El autor mantiene esta tesis central tras el Concilio, respondiendo a las objeciones del P. Jean-Hervé Nicolas. Cf. C. JOURNET, «De la personnalité de l'Église», *Revue thomiste* 69 (1969), 192-200. Leemos en la p. 197: «¿Y el Espíritu Santo en relación con la Iglesia? En el registro de la causalidad final, ya está aquí abajo, en virtud de la presencia de la inhabitación, el Huésped al que van a parar todas las actividades y deseos de la Iglesia y en el que están supremamente unificados. En el registro de la causalidad formal, sabemos que la visión beatífica solo es posible para los ángeles y los elegidos si la propia esencia divina desempeña el rol de Forma inteligible en relación con la inteligencia de todos y cada uno de ellos: ¡qué prodigioso principio de unidad de la Iglesia del Cielo! En el registro de la causalidad eficiente, el Espíritu Santo, siendo la Causa primera de todos los efectos de santidad de la Iglesia, es más íntimo a la Iglesia de lo que ella es a sí misma, y es más misteriosamente Sujeto de atribución, más misteriosamente responsable de sus actividades libres y de la libre trayectoria que traza en el tiempo, de lo que ella puede ser a sí misma. Y esto es lo que se quiere decir al hablar, más allá de la personalidad creada inmanente a la Iglesia, de su Personalidad increada y trascendente».

> espiritual e intencional, en el principio de la más alta actividad vital de la Iglesia, hay que decir que es, espiritual e intencionalmente, la causa *formal*, el alma de la Iglesia[74].

Es obvio que esta causalidad trasciende al infinito su triple efecto, de modo que la Persona del Espíritu excede totalmente aquello de lo que es principio.

Pero el rol del Espíritu Santo, en la economía de la salvación, es hacer conocer al Hijo en profundidad a los discípulos, para configurarlos al misterio del Verbo hecho carne, y remitirlos así al Padre[75]: así, el retorno de los creyentes al principio de su fe se completa según un orden inverso al de las procesiones divinas. En este proceso, la Iglesia es incorporada a Cristo para convertirse, a lo largo de la historia, en su pleroma, "la plenitud de aquello que se realiza enteramente en todas las cosas"[76]. En esta relación entre el cuerpo místico y su Cabeza, encontramos implícitamente una triple escansión análoga a la que hemos atribuido al Espíritu Santo. Cristo, en efecto, es para la Iglesia fuente y fin de su ser:

> "Quia in Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter" (*Col*. 2, 9), Ecclesiam, quae corpus et plenitudo Eius est, divinis suis donis replet (cfr. *Eph*. 1, 22-23), ut ipsa protendat et perveniat ad omnem plenitudinem Dei (cfr. *Eph*. 3, 19)[77].

Y Cristo, ícono del Padre, es el ejemplar al que la Iglesia tiende a asemejarse, en particular a través del misterio pascual:

> Omnia membra Ei conformari oportet, donec Christus formetur in eis (cfr. *Gal*. 4, 19). Quapropter in vitae Eius mysteria adsumimur, cum Eo configurati, commortui et conresuscitati, donec cum Eo conregneremus (cfr. *Phil*. 3, 21; *2 Tim*. 2, 11; *Eph*. 2, 6; *Col*. 2, 12, etc.)[78].

Para Tomás de Aquino, el ser Cabeza de la Iglesia resulta formalmente de la gracia capital de Cristo, entendida en sentido amplio como el plexo constitutivo de la plenitud de gracia habitual y de ciencia, que proviene últimamente de la unión hipostática:

> Ex hoc ergo quod Verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis. In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi Unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad *Galat*. IV, 4: misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem

---

[74] *Op. cit.*, 524-525. El autor resume la misma doctrina en C. JOURNET, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, Bruges[1] 1958, 100-103.

[75] Cf. *Juan* 14, 26: «Pero el Consolador, el Espíritu Santo que el Padre mandará en mi nombre, él les enseñará todo y les recordará todo lo que les he dicho»; *Rom*. 8, 15-16: «habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos por medio del cual gritamos «Abbá, Padre!». El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios».

[76] *Ef*. 1, 23.

[77] *LG* 7.

[78] *LG* 7.

> filiorum reciperemus. Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae[79].

El Aquinate evidencia, en este pasaje, una doble relación de participación: la que une la plenitud de gracia al Verbo en virtud de la proximidad ontológica entre la naturaleza humana asumida y la Persona divina asumiente; luego, la que conecta la gracia santificante y el conocimiento sobrenatural presente y operante en la Iglesia con la plenitud de gracia y de verdad propia de Cristo.

En síntesis, vemos que la Iglesia recibe su ser de dos principios que la trascienden: el Espíritu Santo, que la vivifica desde lo Alto y es, como hemos visto y tomado de Charles Journet, el "Anima increata", luego, la gracia de capital de Cristo, que reúne en sí todos los dones que constituyen la Iglesia y es todavía, según Journet, el punto focal del que deriva su "anima creata", que para él sería la caridad[80]. En ambos principios, la eclesialidad se encuentra *per excessum*: en el Espíritu, a causa de la absoluta trascendencia de la deidad; en la gracia de Cristo, a causa de su sobreabundancia.

b) La eclesialidad per proprietatem

San Roberto Belarmino había acuñado, en el *De controversiis*, una definición de la Iglesia que tiene gran resonancia hasta el siglo XX:

> Coetus hominum, eiusdem fidei christianae professione, et eorumdem sacramentorum communione adunatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue Romani Pontificis[81].

El santo doctor jesuita, pues, hacía entrar la Iglesia en un género, el del *coetus hominum*, al que añadía tres diferencias específicas socialmente identificables: la profesión de la misma fe cristiana, la comunión en los mismos sacramentos, y el mismo gobierno, el de los pastores legítimos encabezados por el Pontífice Romano. Este análisis no es ciertamente falso, en cuanto tal concretización históricamente visible de los tres *munera Christi* se encuentra solo en la Iglesia católica. Pero es, sin embargo, insuficiente, en cuando que estos criterios externos hacen abstracción de la referencia constitutiva al Espíritu Santo y a Cristo. Por eso, asumiendo a nivel magisterial los progresos de la reflexión eclesiológica advenidos a partir de los años treinta, la Constitución *Lumen Gentium* integra la herencia belarminiana en una perspectiva superior, abierta al fundamento trascendente de la eclesialidad:

> Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur,

---

[79] *Compendium theologiae* I, c. 214.

[80] Cf. C. JOURNET, *Théologie de l'Église…*, 193: «El Espíritu Santo es su Alma increada. La mueve a través de Cristo y de la jerarquía, para llenarla con sus dones. Si la moviera únicamente atravesándola, como el sol atraviesa una ventana, solo Él sería el Alma de la Iglesia. Pero si la mueve como Dios mueve el rosal, depositando en ella la potencia vital permanente de producir rosas, entonces habrá en la Iglesia un alma creada: será la caridad plenamente crística, plenamente apostólica».

[81] R. BELARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, t. II, lib. 3, cap. 2, Apud Josephum Giuliano, Nápoles 1857, 75.

> vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis[82].

A diferencia de la de Belarmino, esta definición objetiva la pertenencia a la Iglesia a partir de su principio santificante originario, "el Espíritu de Cristo" (*Spiritum Christi*), es decir, el Espíritu Santo que es enviado por el Padre y por Cristo, y que hace retornar los creyentes al Padre a través de su conformación con Cristo. La primera parte de la definición establece así lo que hemos llamado el "Alma increada de la Iglesia", connotando implícitamente su efecto creado: "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado"[83]. La segunda parte añade el momento receptivo que debe responder al momento actuante: el creyente católico es el que acoge "la economía integral" (*integram ordinationem*) así como "todos los medios de salvación" (*omniaque media salutis*) que son de por sí correlativos al alma de la Iglesia. Se trata de su configuración total, en alemán se diría de su *Gestalt*, luego de los elementos salvíficos que constituyen esta totalidad. La tercera parte elenca los efectos formales que resultan, en el tiempo y en el espacio, de la unión plena entre la donación del Espíritu de Cristo y la adhesión de los creyentes a todo lo que está contenido en esta donación: por parte de la totalidad estructurada, está la inserción en el cuerpo recto de Cristo a través del Pontífice Romano y el Colegio episcopal (*in eiusdem compage visibili*…), mientras que, por parte de los elementos estructurales, hay tres *vincula* que especifican últimamente la eclesialidad: la profesión de fe que conecta el católico a Cristo Profeta, el septenario sacramental que lo une a Cristo Sacerdote, y la comunión eclesial que lo subordina a Cristo Rey.

A cada uno de estos *vincula* dependientes de los tres *munera Christi* corresponden dos tipos de actividad esencialmente distintos, de los cuales el primero es común a todos los bautizados, mientras que el segundo es propio de la jerarquía apostólica. Respecto a la profecía de Cristo, es decir, a la Revelación consignada en la Escritura y en la Tradición, los creyentes pueden contribuir, bajo la guía del Espíritu, a hacer crecer la comprensión gracias al estudio y sobre todo a la vida espiritual, donde su interpretación auténtica es tarea exclusiva del Magisterio[84]. Por cuanto concierne al sacerdocio de Cristo, los fieles son unidos a través del sacerdocio común o real, que se funda en los caracteres del bautismo y de la confirmación, y que se ejerce de manera descendente en la recepción de los sacramentos, y de manera ascendente en la participación en el culto de la Iglesia; los miembros de la sagrada jerarquía continúan, en cambio, la obra del Señor a través del sacerdocio ministerial, que se funda sobre los tres grados del orden, y que se actúa de manera descendente en la celebración de los sacramentos, y de manera ascendente en el ofrecimiento del sacrificio eucarístico

---

[82] *LG* 14.

[83] *Rom*. 5, 5.

[84] Cf. *DV* 8: «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cfr. *Lc*. 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia [...]»; *DV* 10: «Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur».

así como en la liturgia de las horas[85]. Y con respecto a la regialidad de Cristo, el Concilio recuerda sobre todo que ella se completa a través del misterio pascual: es a su luz que los laicos son invitados a extender el Reino, y que los obispos deben ejercer su *potestas* como un servicio[86].

En el decreto *Unitatis Redintegratio*, el último concilio reitera que solo la Iglesia católica posee la totalidad de estos dones salvíficos del Señor, y que por esta razón todos son llamados a formar parte de ella:

> Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale salutis auxilium est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest. Uni nempe Collegio apostolico cui Petrus praeest credimus Dominum commisisse omnia bona Foederis Novi, ad constituendum unum Christi corpus in terris, cui plene incorporentur oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent[87].

Es, por tanto, claro que la eclesialidad es realizada *per proprietatem* en la *Catholica*, y solo en ella, y que se encontrará solo *per participationem* en las otras iglesias y comunidades cristianas.

¿Cómo podemos, entonces, en la perspectiva del presente estudio, concentrar e intensificar la definición conciliar de la Iglesia para evidenciar mejor la jerarquía de participación en la que se inserta la eclesialidad, entre su doble fuente por una parte (el Espíritu y Cristo) y sus concretizaciones imperfectas, por otra parte (fuera de los confines visibles de la Iglesia católica)? Antes aún del Concilio, el cardenal Journet direccionó la reflexión teológica sobre la vía justa, desarrollando la analogía paulina que compara la Iglesia a un cuerpo viviente, de tal manera que su esencia y su unidad le vienen de su alma inmanente. Para el teólogo de Ginebra, el principio constitutivo de la eclesialidad coincide con la virtud de caridad teologal especificada por la integral de los vínculos cristoconformantes. La justificación de esta tesis nos parece no haber perdido nada de su validez:

> Entre los dones espirituales que contribuyen diversamente a vivificar la Iglesia, es necesario remontarse a un don supremo e indivisible, que implique la presencia de todos

---

[85] Cf. *LG* 10: «Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent».

[86] Cf. *LG* 36: «Christus, factus oboediens usque ad mortem et propter hoc a Patre exaltatus (cfr. *Phil*. 2, 8-9), in gloriam regni sui intravit. Cui omnia subiciuntur, donec Ipse se cunctaque creata Patri subiciat, ut sit Deus omnia in omnibus (cfr. *I Cor*. 15, 27-28). Quam potestatem discipulis communicavit, ut et illi in regali libertate constituantur et sui abnegatione vitaque sancta regnum peccati in seipsis devincant (cfr. *Rom*. 6, 12), immo ut Christo etiam in aliis servientes, fratres suos ad Regem, *cui servire regnare est*, humilitate et patientia perducant»; n° 27, 32: «Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate, qua quidem nonnisi ad gregem suum in veritate et sanctitate aedificandum utuntur, *memores quod qui maior est sicut minor et qui praecessor est sicut ministrator* (cfr. *Luc*. 22, 26-27)». Las curvias son nuestras.

[87] *UR* 3.

> los demás como causas dispositivas más o menos próximas, y en el que todos los demás dan su fruto. Es este don el que tendrá, en la Iglesia, el rol de última determinación formal inherente; será el alma creada e indivisible de la Iglesia, su primer principio inherente de vida y de unidad. Este don supremo es la caridad de la nueva ley, es decir, la caridad modificada y enriquecida por su triple relación con el culto cristiano, con la perfección de los sacramentos cristianos y con la predicación cristiana; en suma, *la caridad en tanto que cultual, sacramental y orientada*[88].

Compartimos sustancialmente la necesidad, sobre la que esta definición está fundada, de reconducir la eclesialidad a un principio de unidad que asuma todos los otros dones de Cristo sin reducirse a una mera adición. Journet identifica este principio en la caridad en cuanto cultual, sacramental, y orientada: la caridad, porque es la última consecuencia formalmente salvífica de la gracia santificante; cultual, en cuanto informa los actos del culto ofrecido a Dios por los consagrados y por los bautizados; sacramental, en cuanto recibe de los sacramentos su conformación a los misterios de Cristo; orientada, en cuando que la fe que la subtiende está explicitada por la *potestas docendi* y en cuanto que el hacer que procede de ella es dirigido por la *potestas gubernandi*.

Si bien consideramos esta visión muy profunda, nos permitimos, sin embargo, someter dos correctivos al juicio de nuestros lectores. En primer lugar, preferimos escandir el alma de la Iglesia con los tres *munera* tradicionalmente atribuidos al Hijo del Hombre, por tanto, el sacerdocio, en el que se radica tanto la mediación ascendente del culto como la descendente de los sacramentos, luego la profecía, que se expande en la Tradición, en la Escritura y en el Magisterio, y finalmente la regialidad, que pertenece a un orden distinto del doctrinal. En segundo lugar, notamos que la gracia santificante es anterior a las virtudes infusas y teologales y, por tanto, a la caridad, como la luz natural de la mente lo es a la virtud adquirida:

> Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid prater virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur[89].

Se ve que la anterioridad de la luz intelectual sobre las virtudes adquiridas es de tipo actuante y finalizante, porque éstas derivan de ella y están ordenadas a ella; analógicamente, en consecuencia, la gracia será el principio del cual provienen las virtudes sobrenaturales y al que están ordenadas: en efecto, la gracia santificante es, mediante la caridad, la raíz de los actos meritorios que obtienen *de condigno* un aumento de gracia[90]. De ello resulta que la relación entre la gracia y el organismo sobrenatural es análoga al que hay entre la sustancia y sus propiedades, como el propio Tomás notaba en el *Scriptum*[91]. Ahora bien, hemos mostrado que la esencia sustancial,

---

[88] C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique…,* 649 (cursivas del autor). Journet trata este tema extensamente en *op. cit.*, 603-701.

[89] *ST* I-II, q. 110, a. 3c.

[90] Al respecto, véase *ST* I-II, q. 114, a. 4 y 8.

[91] Cf. *Scriptum* I, d. 26 q. 1 a. 4c: «Et ideo alii dicunt quod [gratia] essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animæ fluunt

en cuanto es en acto, es la fuente de la cual los accidentes propios tienen su actualidad, mientras que la misma esencia, en cuanto es potencia, es perfeccionada por las propiedades que inhieren en ella. No hay contradicción entre estas dos proposiciones, ya que la sustancia es la síntesis de un acto originario, el *esse*, y de una potencia originaria, la esencia concreada como medida del propio ser. De manera semejante, a la actualidad de la sustancia, que se expande más allá de la sustancia en las propiedades, la actualidad de la gracia santificante, que informa el alma, se difunde más allá de alma en las potencias que de ella emanan, perfeccionándolas a través de las virtudes sobrenaturales y de los dones del Espíritu Santo. Mientras la gracia abre el alma espiritual a la inhabitación de la Santísima Trinidad, los hábitos sobrenaturales predisponen, en cambio, las facultades a vivir en la vida teologal y, por tanto, a "tocar", en un cierto sentido, las Personas divinas. Se da así una expansión – Cornelio Fabro habría dicho una *diremptio* – de la gracia habitual más allá de ella, en las virtudes y en los dones que difieren de ella específicamente. Esta emergencia de la gracia sobre la caridad nos impulsa a identificar el alma de la Iglesia en la primera más bien que en la segunda. Tal alma es plenamente católica cuando las operaciones que provienen de ella son plenamente configuradas al sacerdocio, a la profecía y a la regialidad que Cristo ha dejado en herencia al cuerpo eclesial. En este preciso sentido, diremos que el alma de la Iglesia consiste en la gracia santificante en cuanto sacerdotal, profética y real.

c) La eclesialidad per participationem

Para los adultos, hay dos grandes modos, no exclusivos el uno del otro, de tener parte en el alma de la Iglesia de modo imperfecto: puede faltar la gracia, e incluso la esperanza o la fe, y se da entonces una relación con la eclesialidad que no es salvífica; o puede faltar una o más especificaciones católicas, y esta privación no siendo necesariamente culpable, se da una relación con la eclesialidad objetivamente defectuosa, pero no pecaminosa por este solo hecho. Seguimos estas dos líneas de participación, que se encuentran en el fondo.

Se puede, por tanto, ser miembro de la Iglesia católica de manera formalmente no salvífica:

> Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans in Ecclesiae sinu "corpore" quidem, sed non "corde" remanet. Memores autem sint omnes Ecclesiae filii condicionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam ; cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius iudicabuntur[92].

Se trata de una pertenencia a la Iglesia que se limita al "cuerpo" y no llega al "corazón". Esta metáfora evidencia bien que el católico en estado de pecado posee

---

potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subiecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animæ ut in radice, ita etiam a gratia est perfectio essentiæ, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes; in gratia tamen coniunctæ sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum prædicta convenientius videtur».

[92] *LG* 14.

todas las determinaciones del cuerpo eclesial externamente documentables –caracteres sacramentales, adhesión al Magisterio, comunión jerárquica −, y también la fundamental disposición interna que es la fe teologal, pero que es menos el dinamismo formalmente salvífico de la caridad que procede de la gracia. Considerando esta última, a raíz del párrafo anterior, como el constitutivo perfectivo de la eclesialidad, luego el plexo de la fe teologal y de las instituciones correspondientes a los tres *munera Christi* como el dispositivo cristoconformante de la eclesialidad, podemos entonces decir que los católicos pecadores participan actualmente en el alma de la Iglesia en cuanto a la totalidad de su dispositivo, pero no en cuanto a su forma constitutiva.

De signo opuesto es la pertenencia del cristiano justo no católico. El Concilio legitima la existencia de ella, recordando que los miembros de las comunidades separadas de la Iglesia católica no heredan la responsabilidad de las divisiones presentes[93]. Por eso, la *Lumen Gentium* afirma que el Espíritu Santo puede estar presente en ellos con su gracia, sin negar la incompletitud de su fe y de su ordenamiento eclesial:

> Cum illi qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam. [...] Accedit orationum aliorumque beneficiorum spiritualium communio; immo vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio, quippe qui donis et gratiis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur, et quosdam illorum usque ad sanguinis effusionem roboravit[94].

En la lógica de este número, la no integralidad de la fe respecto a su objeto material, que son los diversos *credibilia*, y no su objeto formal, que es la *veritas prima* en cuanto atestigua que los contenidos creídos forman parte del depósito revelado. El cristiano acatólico justificado posee obviamente la virtud de la fe teologal, de otra manera no tendría la gracia santificante; pero su fe no adhiere a todos los artículos profesados por la Iglesia católica, y en particular no adhiere al primado del Romano Pontífice como fue definido por el concilio Vaticano I. Esta privación objetiva es común a todas las denominaciones cristianas acatólicas, que luego se subdividen en muchas iglesias y comunidades. El presente estudio, no siendo un tratado de teología ecuménica, recordamos solo que dos son las mayores configuraciones cristoconformantes presentes en el universo. La primera es la de los Orientales separados, que disponen del septenario sacramental, y con ello de un episcopado en el que radica ontológicamente un magisterio y una disciplina de matriz sinodal. En los miembros santos de estas iglesias, el alma de la Iglesia está presente con la gracia integralmente sacerdotal, pero imperfectamente profética y real. La otra configuración es la de los grupos constituidos provenientes de la Reforma del siglo XVI, en los que la pertenencia institucional a Cristo se reduce al sacramento del bautismo, así como al

[93] Cf. *UR* 3: «Qui autem nunc in talibus Communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia catholica».

[94] *LG* 15.

del matrimonio (cuando éste es válido). Los miembros justos de estas comunidades participan en el alma de la Iglesia por la gracia imperfectamente sacerdotal.

El Concilio contempla también el estatuto del justo no cristiano, sea hebreo, musulmán, étnico o no creyente. Sus diferencias son obviamente notables, pero todos tienen en común estar incluidos en el designio de salvación en Cristo:

> Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. [...] Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. [...] Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat[95].

Esta ordenación de los no cristianos al Pueblo de Dios tiene lugar, como hemos ya mencionado, sobre dos niveles: está el natural del bien y de lo verdadero, del que surge el hacer conforme a la conciencia recta, y en el que el Concilio reconoce una *praeparatio evangelica*; luego está el sobrenatural de la gracia que impulsa a la salvación cuando es actual, y la confiere cuando es habitual. En esta situación, la pertenencia a Cristo no podrá ser totalmente "anónima", porque tanto la conciencia del sujeto como su actividad exterior serán internamente movidas por la renuncia a sí y por el amor de preferencia por Dios, que Él sea reconocido como tal, o como absoluto numinoso y trascendente. Pero es obvio que la ausencia de la praxis sacramental, de la profesión de fe y de la regulación jurisdiccional harían esta pertenencia a Cristo poco visible, en cuanto está privada de todo el dispositivo que la concretiza no solo en su expresión ritual y social, sino también en su explicitación personal. La virtud de la fe, que está a la base de todo el edificio sobrenatural, se encuentra en una condición particularmente anómala: en primer lugar, su razón formal no es objeto de la clara consciencia que exige de por sí, y que explicita en una fórmula reducible a "creo porque Dios lo revela con su suma autoridad"; luego, en segundo lugar, sus contenidos permanecen tanto más fragmentarios e incompletos cuanto son ignorados los misterios de la Trinidad y de la Encarnación.

El recorrido descendente que hemos recién esbozado pone en relieve la fragilidad que caracteriza la eclesialidad *per participationem*, a causa de la ausencia de los dones que mantienen al creyente en la obediencia de la fe. Por eso, al final de los dos números dedicados a los no católicos, la Constitución *Lumen Gentium* recuerda la presencia del Maligno que siempre busca alejar a los hombres de la salvación eterna, y enfatiza la necesidad de la misión:

> At saepius homines, a Maligno decepti, evanuerunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori (cfr. *Rom*. 1, 21 et 25) vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur. Quapropter ad gloriam Dei et salutem istorum omnium

[95] *LG* 16.

promovendam, Ecclesia, memor mandati Domini dicentis: "Praedicate evangelium omni creaturae" (*Marc*. 16, 16), missiones fovere sedulo curat[96].

La advertencia y el recordatorio nos recuerdan una evidencia: los no-católicos, sean del tipo que sean, pueden no tener o perder la gracia santificante, y acumular, por tanto, la privación, parcial o total, del dispositivo eclesial cristoconformante, con la del constitutivo mismo de la salvación. El estado de pecado implica un nexo no salvífico a Cristo, en el cual se pueden distinguir ulteriormente dos tipologías. El pecador puede conservar la fe teologal, en la modalidad que corresponde al estatuto eclesial en el que se inscribe, es decir, adhiriéndose a esas dimensiones de la Revelación de la que ha obtenido conocimiento, no sin el impulso del Espíritu Santo. En este caso, se da un ligamen a Cristo que no es salvífico, porque falta la gracia, pero que es consentido, porque el sujeto continúa en seguir el impulso divino que lo conduce al ascenso de fe. La otra tipología es mucho más negativa. Se encuentra en el hombre que ha cometido un pecado personal de infidelidad, sea que haya renegado de la fe que había recibido anteriormente, o que haya rechazado conscientemente la oferta de la fe viendo también la credibilidad extrínseca. En ambos casos, se da una relación a Cristo que, además de no ser salvífica, es incluso renegada[97]. La relación con la eclesialidad por propiedad se detiene entonces en ser una participación en sentido propio, y se reduce a una mera participabilidad, es decir, a esa posibilidad de participación que permanece abierta al hombre hasta el momento de su muerte.

Nuestra brevísima reseña muestra bien que la eclesialidad por participación no debe ser analizada de manera puramente estática, como si fuese apenas una posesión de la herencia dejada por el Señor parcial, sí, pero totalmente sereno. Si ya la pertenencia plena del católico justo se presenta como un camino señalado por el misterio pascual y, por tanto, por la Cruz, *a fortiori* los diversos modos de pertenencia imperfecta se concretizan en una lucha espiritual entre el *mysterium salutis* y el *mysterium iniquitatis*. Cuando la persona está en estado de pecado, ella ha escogido un fin último equivocado y está, por tanto, impedida de conseguir el verdadero; de hecho, siguiendo este dinamismo de la *aversio a Deo* y de la *conversio ad creaturas*, ella está atrapada en una dialéctica negativa que la lleva a multiplicar los pecados graves[98]. Al mismo tiempo, sin embargo, todos los dones gratuitos que ella conserva, en particular los sigilos sacramentales y, sobre todo, si no ha sido negada, la virtud de la fe, son otras tantas invitaciones a la conversión, que son agudizadas por las gracias actuales que le manda la Providencia. En esta condición, el sujeto está, por tanto, internamente dividido entre el apego al pecado grave, que lo excluye de la salvación mientras dura, y los llamamientos de la fe, o por lo menos de la gracia actual, que lo atraen, en cambio, a la salvación. Simétricamente, la persona en estado de gracia a la

[96] *LG* 16.

[97] A propósito del pecado personal contra la fe, cf. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique…,* 784-823.

[98] Recordemos que el hombre en estado de pecado mortal no puede evitar cometer otros pecados graves, como lo explica santo Tomás, por ej., en *QD De malo*, q. 3, a. 1 ad 9: «Sed in statu naturae corruptae [homo] habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat. Et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit. Sed hic status ex praecedenti culpa provenit».

que falta todo o parte de los tres soportes cristoconformantes está actualmente finalizada por la vida eterna y la Trinidad que habita en ella. Sin embargo, la mediación concretamente cristiana de esta pertenencia, siendo o ausente o defectuosa, la fe es insuficientemente especificada en cuanto a su objeto material, y la virtud de la religión (excepto en las iglesias orientales separadas) permanece libre de todo su despliegue. Estas indeterminaciones, no formalmente culpables en la hipótesis en la que estamos, obstaculizan el pleno ejercicio de la gracia a través de la caridad, y la ponen, por tanto, en riesgo. Así también, en esta condición, inversa a la anterior, el sujeto está dividido entre la salvación que le es virtualmente dada, y la insuficiente o la olvidada expansión de su economía, que no está exenta de riesgos. Las dos grandes modalidades no exclusivas de participación en la Iglesia que subsiste solo en la Iglesia católica se realizan, por tanto, en la tensión entre las dos ciudades escatológicas.

En total, las dos líneas de eclesialidad parcial que hemos encontrado apuntan ambas a la eclesialidad plena, que se encuentra solo en la Iglesia católica. Comentando la *Lumen Gentium* recién promulgada por el Concilio, el cardenal Journet leía esta relación sobre el registro del acto:

> Así, *la Iglesia en acto pleno y completo se rodea de la Iglesia en acto todavía incompleto e imperfecto*, apoyándose, dondequiera que los encuentre, en los elementos de santificación y de verdad que, habiéndole sido dados por derecho propio, no dejan de pertenecerle y podrán atraer imperceptiblemente a las almas hacia la plenitud de su unidad católica. Ella es como el núcleo de una inmensa nebulosa de salvación cuya espiral se forma y se enrolla a su alrededor. Es un rebaño pequeño, pero hacia el que marchan incluso las ovejas más lejanas, que Cristo quiere hacer suyas[99].

Se reconecta así la eclesiología conciliar al célebre texto de la *III[a] pars*, según el cual todos los hombres, durante esta vida, son miembros del cuerpo místico de Cristo en acto perfecto o imperfecto, o en potencia[100]. Por parte nuestra, hemos adoptado el registro de la participación, porque nos permite ordenar los niveles de eclesialidad a partir de su principio emergente, que es la gracia habitual, derivada a su vez de la gracia de Cristo. Los dos registros se corresponden perfectamente, dado que "omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum"[101].

---

[99] C. JOURNET, «Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican», *Revue thomiste* 65 (1965), 45 (cursivas del autor). Para profundizar la temática de la eclesialidad *per participationem*, véase Charles MOREROD, «*Unitatis redintegratio* entre deux herméneutiques», *Revue thomiste* 110 (2010), 25-71.

[100] Cf. *ST* III, q. 8, a. 3c.

[101] *Quaestiones de quolibet* III, q. 8c.

Visualicemos, ahora, nuestros resultados en una tabla sinóptica.

<table>
<tr><th colspan="2">diferenciaciones de la eclesialidad</th><th>fundamento ontológico</th><th>sujetos</th></tr>
<tr><td rowspan="2">eclesialidad
per excessum</td><td>fuente increada de la eclesialidad</td><td>Deidad
subsistente
en las tres Personas</td><td>Espíritu Santo
(por apropiación)</td></tr>
<tr><td>fuente creada de la eclesialidad</td><td>gracia capital
y ciencia
de Cristo</td><td>Cristo en cuanto
Cabeza de la Iglesia</td></tr>
<tr><td colspan="2">eclesialidad
per proprietatem</td><td>gracia santificante
plenamente
sacerdotal, profética y real</td><td>justo
católico</td></tr>
<tr><td rowspan="7">eclesialidad
per participationem
en sentido
propio</td><td rowspan="3">participación propia y salvífica</td><td>gracia santificante
plenamente sacerdotal,
parcialmente profética y real</td><td>justo
cristiano
oriental</td></tr>
<tr><td>gracia santificante
solo parcialmente sacerdotal, sin
regulación profética y real</td><td>justo cristiano
protestante</td></tr>
<tr><td>gracia santificante
sin regulación
sacerdotal, profética y real</td><td>justo no
cristiano</td></tr>
<tr><td rowspan="4">participación propia, pero no salvífica</td><td>fe informe
con normal regulación
sacerdotal, profética y real</td><td>pecador
creyente
católico</td></tr>
<tr><td>fe informe
con normal regulación sacerdotal y
parcial regulación profética y real</td><td>pecador
creyente
cristiano
oriental</td></tr>
<tr><td>fe informe
con parcial regulación sacerdotal y
sin regulación profética y real</td><td>pecador
creyente
cristiano
protestante</td></tr>
<tr><td>fe informe sin
regulación
sacerdotal, profética y real</td><td>pecador
creyente
no cristiano</td></tr>
<tr><td rowspan="2">eclesialidad por participabilidad</td><td rowspan="2">participabilidad no salvífica</td><td>fe renegada
con uno o más caracteres
sacramentales</td><td>infiel de
origen
cristiano</td></tr>
<tr><td>fe rechazada sin ningún
carácter sacramental</td><td>infiel
de origen
no cristiano</td></tr>
</table>

Tres relaciones de participación aparecen en este cuadro. La primera es aquella en virtud de la cual la humanidad del Señor Jesús, estando "unida" a la deidad a través de la persona del Verbo, está llena de gracia y de verdad. De esta plenitud se sigue, gracias a la animación increada del Espíritu Santo, la segunda relación de participación, que es la constitutiva de la eclesialidad *per proprietatem*, es decir, el plexo de todos los dones espirituales que la Iglesia católica recibe de Cristo y que subsiste en totalidad solo en ella. La tercera relación es la que conecta la eclesialidad *per participationem* a la *per proprietatem*, según las dos líneas de la gracia santificante y del dispositivo cristoconformante.

Las diferencias entre esta *diremptio* de la eclesialidad y la del *esse* son muy profundas. La segunda concierne propiamente a los entes subsistentes, por la que desciende del *Ipsum Esse Subsistens* hasta las sustancias creadas y su hacer; la primera, en cambio, se refiere a la salvación de las personas, pero en su comunión actual o potencial con Cristo y sus miembros. Por tanto, mientras la ontología contempla al ente singular bajo algunas *rationes* comunes, la eclesiología reconduce al ente singular personal al interno de una *res* común que es la Iglesia en los estados diferenciados que hemos analizado. Además, si todos los entes creados son en la medida en que participan en el acto de ser, el *esse commune* predicable analógicamente de todo ente creado existe solo, en cuanto común, en el intelecto[102]; por el contrario, la gracia y todas las componentes del organismo eclesial tienen su ejemplar creado en la plenitud de gracia y de ciencia que está en Cristo, como hemos visto. De ello resulta que se da, en eclesiología, un intermediario real entre la fuente increada de la santidad y los singulares sujetos que participan y pueden participar en ella, y es la humanidad del Verbo Encarnado, en la que todos los hombres están en algún modo incluidos, como enseña un célebre pasaje de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*: "Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit"[103]. Una tercera gran diferencia entre el *esse* y la eclesiología está en el último estadio de la participación. La metafísica resuelve las formas accidentales y las operaciones en el acto de ser constitutivo del suppósitum, y así discierne en su última expansión a cuál tiende por sí el *esse*. Y ciertamente, se puede fácilmente mostrar que la liturgia, la enseñanza y la misión son analógicamente, a todos los niveles, la difusión de los tesoros de gracia que constituyen el ser de la Iglesia católica. Pero lo que hemos llamado eclesialidad *per participationem* entra en otra problemática: se trata de dar cuenta del modo en que la salvación de Jesucristo se encuentra en los hombres no obstante las consecuencias del pecado, y en particular de los cismas que se produjeron en el curso de la historia. Por tanto, los diversos modos de incorporación parcial a la Iglesia comprehenden dos momentos: uno querido directamente y per se por Dios, que es el plexo de dones sobrenaturales ofrecidos a las personas y a las comunidades; y otro momento no querido, sino solo permitido por Dios, que es la ausencia de uno o más elementos constitutivos de la eclesialidad perfecta. Esta privación será o culpable, si es pecaminosa, o solo objetiva, si es una carencia no imputable. En ambos casos, la imperfección de la eclesialidad participada es accidental respecto a la eclesialidad tal cual ha sido instituida por el Señor.

La clave de la doctrina conciliar sobre la Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, pero no coincide con ella en todos los modos, se encuentra, pues, en la trascendencia del participado que lo impulsa, en un cierto sentido, más allá de los confines del participante. Encontramos algo semejante en la doctrina relativa a la *suprema potestas* de la Iglesia. Hemos recordado, en la primera parte de este

---

[102] Cf. *CG* I, cap. 26 n. 5 (Marietti, n. 241): «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi in intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid prater omnes res existentes nisi in intellectu solum».

[103] *GS* 22 § 2.

trabajo[104], que ella está presente en dos sujetos de los que uno incluye al otro. Esta configuración de la autoridad eclesial es toda *sui generis*, ya que la historia de las instituciones religiosas y políticas no presenta modelos similares. Journet explica esta especificidad con la polaridad entre las notas de unidad y de catolicidad:

> La suprema potestad jurisdiccional (magisterio y gobierno) sobre la Iglesia universal reside por voluntad de Cristo y por tanto de derecho divino en un doble sujeto: I. en el papa solo, 2. en el papa junto con el colegio episcopal. Así, para una misma potestad, dos sujetos, dos ejercicios, que solo se distinguen inadecuadamente, requiriéndose aquí y allá la presencia del soberano pontífice. ¿Por qué este doble ejercicio de un mismo poder? La razón hay que buscarla, sin duda, en la estrecha unidad, por una parte, y en la catolicidad universal, por otra, que el Salvador quiso dar a su Iglesia, en todas partes una y en todas partes presente[105].

La autoridad ejercida por el Pontífice Romano solo evidencia la unidad de la Iglesia, mientras que la misma autoridad ejercida por el Colegio Episcopal, encabezado por el sucesor de Pedro, pone en relieve la universalidad. Saliendo de esta dualidad imperfecta a la única potestad de la que son los depositarios, diremos que esta última requiere dos grandes modalidades de ejercicio porque ninguna de las dos puede por sí sola agotar sus virtualidades. De este modo, esta novedad del Concilio constituiría un caso por excelencia del principio según el cual el acto emerge sobre la potencia que lo recibe. En este caso, la misma perfección unívoca, es decir, la *suprema potestas*, es tan intensa que debe ser participada por dos sujetos, aunque inadecuadamente distintos.

Hay, finalmente, otra gran novedad del Concilio que nos parece apta de ser comprendida a la luz de la metafísica de la participación: la libertad civil en materia religiosa. Debemos partir de la premisa de que, en este ámbito, el cambio de paradigma está fuera de dudas. Por ejemplo, la constitución española de 1945 estipulaba que el ejercicio público del culto era reservado a la sola religión católica, con exclusión de toda otra[106]. En 1967, después y a causa de la Declaración *Dignitatis Humanae*, el mismo artículo constitucional garantizaba, en cambio, la protección de la libertad religiosa[107]. Se pasó así de un régimen de cristiandad, en el que la misión de la Iglesia era sostenida también por la coerción estatal, a un régimen de libertad, donde el Estado es invitado a practicar una laicidad positiva. A primera vista, uno podría objetar que tal desarrollo procede en sentido opuesto a la lógica de la participación que buscamos descubrir en la arquitectura del Concilio: si la vida sobrenatural que brota de Cristo tiende a expandirse en todo hombre y en todo el hombre, ¿no será rigurosamente necesario que el Estado continúe, a su nivel, el operar

---

[104] Cf. los textos referenciados *supra*, notas 31 y 32.

[105] C. JOURNET, «Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican»…, 26.

[106] Cf. «Fuero de los Españoles», art. 6, *Boletín Oficial del Estado* 199 (1945), 358: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica».

[107] Cf. «Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945, modificado por la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967», art. 6, *Boletín Oficial del Estado* 95 (1967) 5253: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».

de la Iglesia, sosteniendo la fe de los católicos y protegiéndola de los errores? Se sabe que esta dificultad juega un rol central en la impugnación lefebvriana del Vaticano II. Este tema, habiendo sido ya ampliamente investigado[108], nos limitamos, en esta sede, a poner en relieve la coherencia del *corpus* conciliar. Si se recibe la doctrina que hemos expuesto sobre la participación y la participabilidad de cada uno en el alma de la Iglesia, se sigue que las personas y las comunidades religiosas están ya en una cierta relación con la salvación ofrecida en Cristo. Ahora bien, este ligamen difiere esencialmente de aquel que une a los hombres dentro del cuerpo político del que son miembros. Por eso, el titular de la autoridad a la cual corresponde la custodia del bien común temporal es de por sí incompetente respecto al bien común eterno en cuestión en la eclesialidad. En la concepción clásica que el nihilismo postmoderno no ha dejado obsoleta, el ámbito de acción *ad intra* del estado consiste en armonizar los intereses de las familias y de los cuerpos intermediarios operantes en la sociedad, y en crear de este modo las condiciones sociales de una vida virtuosa. Entre estas últimas, está la apertura positiva al hecho religioso, pero no la imposición de la religión católica a la sociedad. Esto sería, en efecto, contradictorio con la esencia misma de la virtud de la fe, cuya razón formal se encuentra en Dios solamente, y cuya profesión debe provenir de la adhesión libre del creyente. Estos dos principios fueron siempre admitidos por la Iglesia. Si, en los siglos de la cristiandad, el príncipe limitaba la expresión pública de los cultos no católicos y reprimía el pecado de herejía con la pena de muerte, no lo hacía en cuanto causa eficiente del bien común político, sino en cuanto causa instrumental de un bien que pertenece a un orden superior[109]. En calidad de tal, el Estado no se movía por su fin específico, sino por un fin y bajo un impulso que son propios de la Iglesia. Ahora bien, la asunción de este rol requería, en el cuerpo social, una unanimidad moral, sino matemática, que no existe más hoy por ninguna parte, y sin la cual la autoridad sería tiránica. La imposibilidad de un tal consentimiento universal devuelve al Estado dentro de los confines de su naturaleza constitutiva. De ello resulta, por lo que respecta al objeto de la presente investigación, que la esfera de la acción estatal no puede participar intrínsecamente en la eclesialidad, pero debe, en cambio, garantizar la libre participación de las personas, de las comunidades y de las asociaciones a aquellos que forman integrante de los diversos niveles de eclesialidad, y que trascienden el orden temporal. Gracias a este reconocimiento, nada impide a los

[108] Sobre el tema de la libertad religiosa, es hoy clásica la gran tesis de BASILE [VALUET], *Le droit à la liberté religieuse dans la tradition de l'Église: un cas de développement homogène par le magistère authentique*, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 2005. Véase también la nota bibliográfica en mérito de P. CANTONI, *Riforma nella continuità, Vaticano II e anticonciliarismo*, Sugarco Edizioni, Milán 2011, 55-57.

[109] Se nos recordará que el Aquinate sostiene, por una parte, el principio de la libertad del acto de fe, también si, por otra parte, admitió, en su momento, dos restricciones mayores en las que el Estado actuaba no a nombre propio, sino a nombre de la Iglesia. Sobre el primer punto, cf. *ST* II-II, q. 10, a. 8c: «infedelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est». Sobre el segundo punto, cf. por ejemplo *ST* II-II, q. 11 a. 3c: «[...] si adhuc pertinax [haereticus] inveniatur, *Ecclesia*, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, cum ab *Ecclesia* separando per excommunicationis sententiam; et ulterius reliquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem». Nuestras cursivas evidencian que la causa primera de la pena de muerte es la Iglesia, no el Estado, que en este caso subordinaba instrumentalmente a su juicio al de la autoridad eclesiástica.

católicos irradiar el esplendor de Cristo en su patria terrestre y en sus justas batallas. En este sentido, los versos de Péguy permanecen siempre verdaderos:

> Bienaventurados los que han muerto por las ciudades carnales.
> Porque ellos son el cuerpo de la ciudad de Dios.
> Bienaventurados los que murieron por su hogar y su fuego,
> Y los pobres honores de las casas paternas.
>
> Porque ellos son la imagen y el principio
> Y el cuerpo y la prueba de la casa de Dios.
> Bienaventurados los que murieron en ese abrazo,
> En el abrazo del honor y la confesión terrenal[110].

Los que viven y mueren como cristianos por su propia ciudad la hacen partícipes del misterio de Cristo, sin que el Estado haya promulgado leyes restrictivas de la libertad religiosa.

La visión que hemos desarrollado aquí, centrada en los modos diferenciados de participación en la eclesialidad plenamente configurada en la Iglesia católica, se presenta como una fundamentación metafísica de lo que se ha llamado "eclesiocentrismo inclusivo". Esta posición eclesiológica es fuertemente criticada por quienes disciernen en las otras religiones valores juzgados simultáneamente plenamente positivos y formalmente diversos de los operantes en el cristianismo histórico. La obra del P. Claude Geffré nos ofrece un conocido ejemplo de tal giro. Él niega que la relación entre las religiones del mundo y Cristo pueda ser o exclusivo o inclusivo. En el primer caso, se estaría directamente contra la letra del Concilio, del que hemos citado algunos lugares capitales. En el segundo caso, en cambio, se cancelaría la riqueza contenida en cada religión propiamente en cuanto *diferente* de las otras. Hay, por tanto, que superar la oposición entre el exclusivismo y el inclusivismo; pero es necesario, al mismo tiempo, salvaguardar el primado de Cristo y, por tanto, evitar el relativismo. Para resolver este problema, el P. Geffré construye la noción de "absoluto relacional":

> Así pues, debemos acostumbrarnos a pensar en el absoluto no como un absoluto relativo, lo que sería absurdo, sino como un absoluto relacional, y no como un absoluto de exclusión o inclusión. Sin comprometer el compromiso absoluto inherente a la fe, es lícito considerar el cristianismo como una realidad relativa, no en el sentido de que lo relativo se opone a lo absoluto, sino en el de una forma relacional. La verdad de la que da testimonio el cristianismo no es excluyente de todas las demás verdades (tal era la posición absolutista de la Iglesia católica), ni siquiera inclusiva de todas las demás verdades, sino que es relativa a lo que es verdad en otras religiones[111].

---

[110] C. PÉGUY, «Ève», *Œuvres poétiques complètes*, [Bibliothèque de la Pléiade, 60], Gallimard, París 1994, 1028. Siendo Péguy muerto por Francia en Villeroy el 5 de septiembre de 1914, estos versos se convirtieron como en una premonición de su destino.

[111] C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter, Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, París 2001, 104. En una perspectiva no idéntica, pero cercana, cf. también J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, trad. it. Por el inglés da Giorgo Volpe, Queriniana, Brescia [4]2003, 520-521: «No obstante el carácter «trans-histórico» de la humanidad resucitada de Jesús, el evento está limitado por su inserción en la historia, sin la cual vería desaparecer su peculiar significado y su densidad. Es,

Lo que el autor llama "el ser cristiano" se refiere, pues, a las otras religiones no como el todo ontológico en el fragmento derivado o previo, sino como "la forma relacional" en la que la verdad de cada una es valorada y superada, incluso la del catolicismo. Está claro que el horizonte de esta comprensión no podrá ser más que histórico:

> Así, lejos de ejercer una violencia despótica hacia las demás religiones, puede decirse que el ser cristiano solo tiene consistencia en su ser para los demás y que, a diferencia de una perfección de orden sustancial o incluso ontológico, el ser cristiano se define por un cierto *devenir* o una apertura a todo lo que no es[112].

Reducido a esta apertura en perpetuo devenir a lo que no es, ¿el ser cristiano tendrá aún una identidad, es decir, una unidad consigo mismo? Ciertamente, la fe cristiana se definirá, en la perspectiva del P. Geffré, a través de la memoria del misterio pascual, que remite a su vez al Amor trinitario. Pero el rechazo de la metafísica quita de raíz la posibilidad de asignar un significado estable a estas dos instancias: el evento de la Cruz es subyugado a la sucesión de los paradigmas culturales, mientras que el Dios de Jesucristo es designado, en clave apofática, como el absolutamente Otro. Por eso, la "forma relacional", que debería conectar las diversas tradiciones religiosas, parece desprovista de toda determinación y, en el límite, de toda consistencia. En la base de este tipo de teología, está el postulado según el cual las diferencias son anteriores a las identidades, como ocurre en amplios sectores del pensamiento contemporáneo: lo mismo es en cuanto es otro del otro. Se quiera o no, se pone así en crisis el principio de no-contradicción: antes de ser otro, hay que ser.

A este reduccionismo hermenéutico, que deja que la eclesialidad se desvanezca en la alteridad, se contrapone un posible reduccionismo esencialista, que niega la difusión más allá de la Iglesia católica. Recurrimos entonces a una eclesiología de matriz belarminiana, en la que la esencia de la Iglesia es identificada en la totalidad unívoca de los tres *vincula*, contemplados casi independientemente de su inserción en la gracia. Es interesante constatar que un teólogo lefebvriano recurre a este modelo para oponerse al Vaticano II:

> La eclesiología tradicional define a la Iglesia católica como una sociedad, es decir, como *el único orden jerárquico* querido por Cristo y realizado por la Iglesia católica romana, con exclusión de cualquier otra sociedad religiosa. Si bien es cierto que la caridad es la causa final de la Iglesia, su causa formal es, no la caridad, sino el orden social dentro del cual los fieles profesan públicamente la fe y el culto católicos, en dependencia de la autoridad divinamente instituida[113].

La profesión de fe, el culto divino, la obediencia a la jerarquía, considerados luego en su visibilidad social: estos son, para el autor, las notas formalmente definitorias de la eclesialidad. La caridad y, por tanto, la gracia a ella presupuesta, siendo causa final

---

por tanto, al mismo tiempo particular en el tiempo y universal en el significado; y, en cuanto tal, «singularmente universal», y sin embargo en relación con todas las demás manifestaciones divinas de la humanidad en una única historia de salvación; es decir: relacional».

[112] C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter…*, 123.

[113] J-M. GLEIZE, *Vatican II en débat, Questions disputées autour du 21^e concile œcuménique*, Courrier de Rome, s.l. 2013, 147 (cursivas del autor).

de la Iglesia, permanece extrínseca a su esencia. Esta última, por tanto, implica solo una relación potencial de finalidad a lo que, para nosotros, en cambio, es el principio constitutivo de la eclesialidad. De manera un tanto paradójica, en una teología que busca defender la trascendencia contra el principio de inmanencia, la naturaleza de la Iglesia es objetivada desde abajo, a partir de lo que es común al justo y al pecador, y no desde lo alto, a partir de lo que constituye al justo formalmente como tal, y a lo que permanece ordenado el pecador mientras vive. En cuanto a la esencia misma de la Iglesia, ella unifica sus tres componentes materiales en la *ratio* de orden jerárquico. Se llega así a un criterio perfectamente unívoco de pertenencia que excluye toda posible gradualidad, tanto en la línea de la santidad como en la de los tres *vincula*. La eclesialidad se reduce, pues, a una formalidad, poseída por la Iglesia católica y ausente fuera de ella:

> Con la expresión tradicional de "es", la Iglesia se define como un orden, es decir, como una relación real entre lo que depende de un principio y ese principio mismo[114].

Remarcamos la estricta objetivación conceptual de la eclesialidad, que es captada como relación real, si bien el autor no aclara si se trata de una relación *secundum esse* o *secundum dici*, es decir, de algo enteramente relativo al otro, o de algo absoluto que implica sucesivamente una relación a otro[115]. En el primer caso, entraría en una determinada categoría (la relación predicamental); en el segundo caso, más probable, estaría conectada al plexo de los caracteres sacramentales y a las virtudes de la fe y de la obediencia. De todos modos, esta relación constitutiva es pensada como una entidad autónoma: de un lado, en efecto, ella permanece exterior a la plenitud creada de gracia y de verdad propias de Cristo, así como a la santidad increada del Espíritu Santo; de otro lado, luego, la relación, siendo rigurosamente delimitada por sus dos extremos, no puede difundirse más allá de la Iglesia católica. La participación es así expulsada por la reflexión sobre la Iglesia: del mismo modo en que el esencialismo metafísico de Suárez teoretizaba al ente más allá del *esse*, reduciéndolo a lo que puede ser, así también el esencialismo eclesiológico subyacente en la posición de don Gleize busca el constitutivo de la eclesialidad en este lado de la vida de gracia, reduciéndola a lo que predispone a esta vida. Los dos sistemas se inscriben en la misma estructura de pensamiento, en cuanto que ambos aferran el acto – ser o vida divina – a partir de su condición de posibilidad ontológica – esencia o dispositivo cristoconformante. Ahora bien, lo que tiene razón de potencia debe ser fundado, ontológica y noéticamente, en lo que tiene razón de acto, y no al contrario[116]. Por eso, es imperativo "resolver" el misterio de la Iglesia en su alma creada, y últimamente en su alma increada.

---

[114] *Op. cit.*, 148.

[115] A propósito de esta distinción, cf. *QD De potentia*, q. 7 a. 10 ad 11: «Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum». Una relación real entra, pues, en la categoría de relación cuando es *secundum esse*, mientras que entra en otro predicamento si es *secundum dici*.

[116] Cf. *De unitate intellectus*, c. 1: «Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam ratio- nem convenit sibi esse actu».

Se ve que los dos adversarios del eclesiocentrismo inclusivo corresponden a las dos grandes negaciones posibles de la participación. En el giro hermenéutico de la teología, la participación desaparece porque la eclesialidad, que debería ser lo participado, no es en absoluto participada, sino solo referida a otras comunidades, sobre todo las no-cristianas, como otra fuente de los otros, en una especie de complementariedad dinámica. Se trata claramente del análogo eclesiológico de la hermenéutica filosófica, en cuanto que esta se pone como alternativa a la metafísica. En ambos casos, el equilibrio mutable de las relaciones de alteridad se sustituye por la fundación ontológica de los participantes en lo participado. Por otro lado, la impugnación del Vaticano II a nombre de una definición belarminiana de la Iglesia encierra en esencia lo que se a o no se da, pero al que no se puede tener parte. Es evidente, esta vez, la analogía que une esta posición eclesiológica a una metafísica de matriz esencialista: así como el ente sustancial consiste primariamente en su esencia y no es participado per se por los accidentes, así tampoco la eclesialidad se reduce a la relación que nace de los tres *vincula* y no es participada por accidente por las personas o comunidades no católicas.

Con estos relieves críticos, podemos ahora concluir este estudio. Las dos hermenéuticas de la discontinuidad, que hemos señalado al inicio, están ligadas a la ausencia o al rechazo de la participación. La hermenéutica de la reforma en la continuidad, en cambio, hace recurso de la metafísica de la participación no solo para integrar las novedades conciliares en la Tradición que se desarrolla en la historia, sino también y sobre todo para manifestar la relación vertical que une los hombres a la Iglesia, y ésta a Cristo y al Espíritu Santo en vistas de la eternidad.

Resumen: En este estudio, hemos buscado establecer si y cómo la metafísica de la participación puede ofrecer un instrumento válido para la "hermenéutica de la reforma en la continuidad" que Benedicto XVI esperaba en vistas de una justa comprensión del Vaticano II. Inspirándonos en la ontología de Cornelio Fabro y la eclesiología de Charles Journet, investigamos y ordenamos bajo esta luz cinco grandes novedades del Concilio: 1. La "subsistencia" de la Iglesia de Cristo en la Iglesia Católica, que por sí sola dispone de la totalidad del dispositivo salvífico, remite a lo que llamamos la "eclesialidad por esencia"; 2. la presencia de "elementos de santificación" más allá de los confines visibles de la Iglesia católica evidencia la realidad de una "eclesialidad por participación"; 3. los "rayos de verdad" operantes en las comunidades y denominaciones religiosas no cristianas han sido interpretados como disposición que manifiestan la participabilidad de la condición humana en la Revelación crística; 4. la libertad civil en materia religiosa resulta de la trascendencia de la persona humana respecto al Estado en esta esfera; 5. la existencia de un doble sujeto de la suprema potestad magisterial y jurisdicción, en la Iglesia, constituye un caso muy original de participación unívoca en la misma perfección.

Palabras claves: Tomás de Aquino, Cornelio Fabro, Charles Journet, hermenéutica de continuidad, eclesiología conciliar, metafísica de la participación, grados de pertenencia a la Iglesia, libertad religiosa, colegio episcopal.